

الأصول الحديثة

في

« مباحث الالفاظ »

تأليف

صاحب الفضيلة الأستاذ محمد كاظم صادق الملاكى

الطبعة الأولى

تمت النسخة

المطبعة العلمية ومكتبتها في النجف

سنة ١٣٥٨ هـ



(النور الساطع)
في فقهنا العظام

بسم الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي باسمه يسترشد إلى طرق الحق والصواب وبمحمده يرجى
الاهتداء إلى الحقائق في كل باب . وبشكره يستزاد جزائل النعم والثواب
وبتوحيده وتقديسه يؤمل النجاة من أليم العذاب في يوم الحساب
والصلاة والسلام على خير خلقه وسيد أنبيائه محمد وعلى آله الأئمة
الأطياب صلاة تنمو وتدوم في الاغقاب مدى الاحقاب وتوجب لنا
عند الله زلفى وحسن مآب

(أصل في تعريف الفقه)

قال صاحب المعالم « قده » : الفقه في اللغة الفهم الخ

أقول

ان تعريف الفقه بالفهم ممنوع لانه لم يكن
مطرداً ودعوى الاطراد باطل اما ترى يقال يقال فهم ولا
يقال بسبب فهمه فقيه الا ان يراد بهذا التعريف تعريف
لفتي كقولهم السعدانة نبت لكن قيد التعريف في اللغة
فاسد .

والتحقيق الفقه في اللغة الحذاقة والبصيرة وجميع الامثلة التي صرح
بها صاحب المعالم « قده » في أول كتابه كلها بمعنى
الحذاقة اما ترى ان الأمير (ع) يقول لابنه (ع) يا بني تفقه
في الدين ليس معناه الا كن صاحب حذاقة وبصيرة وصاحب الوسم
والاحاطة وكذا في بقية الامثلة هذا المعنى مطرد بحيث كلما تحقق
هذا المعنى صح اطلاق اللفظ عليه واستعماله في العلوم الدينية بهذا
الاعتبار لتأهلها لمزيد الحذاقة والاتقان وتفسير الفهم بمعنى الادراك
أو بمعنى العلم كما قاله الجوهرى ايضاً سخيف ومنشأ هذا الكلام انما
نشأ من عدم التفطن للخصوصية المأخوذة في مفهوم الفهم واما سخافة
تفسير الفهم بالادراك لان الادراك اعم يقال ادركه إذا لحقه ووصل اليه
وهنا أقوال كثيرة لم نتعرض لها خوفاً من الإطالة وكذا تفسيره
بالعلم غير صحيح لأن العلم هو الانكشاف وهو أعم من الفهم اما
ترى انك لو علمت بوجود زيد في الدار بمشاهدة أو سماع لا يقال
فهمه نعم لو انتقل منه إلى أمر خفي يقال فهمه وهذا كاف
في اثبات المطلوب .

قال صاحب المعالم « قده » : وفي الاصطلاح هو العلم
بالاحكام الشرعية الفرعية من اداتها التفصيلية (الخ)

قلت لابد من أخذ العلم في التعريف بمعنى التصديق لأن
معرفة حقايق الذوات وكنهها ليس فقها بالضرورة ولأن تصور الشيء
لا يعقل حصوله من الدليل .

ثم قال « ره » : نخرج بتقييد العلم بالاحكام العلم بالذوات كزيد (الخ)

أقول

بعد ما ثبت ان أخذ العلم في التعريف بمعنى التصديق والعلم بالدوات خارج عن التصديق داخل في التصور فليس داخلا في المقسم حتى يخرج بتقييد العلم بالاحكام

ثم قال « ره » : وبالشرعية العقلية المحضة واللغوية « الخ »

قلت

خروج العقلية بهذا القيد فرع دخوله والشرع

هو العنوان المنتزع من مجموع أصول الدين وفروعه والاحكام هي منشأ الانتزاع والامر المنتزع عين منشأ الانتزاع واضافته إلى امر المنتزع مطردة وثانيا العقل ليس مستقلا بحكم من الاحكام بل انما هو مدرك للحسن والقبح فظهر عدم صلوح تقييده بهذا القيد .

ثم قال صاحب المعالم « قده » : وخارج بالفرعية الاصولية الخ .

قلت

خروج الاصوليه من الاحكام الشرعية بهذا القيد فرع دخوله والمخرج للأصول انما هو الحكم المعنون بعنوان الشرعية الفرعية لان الفرع وحده هو المخرج فان التفكير غير معقول مع ان الاصول غير داخل في الجنس ولا يخفى على المتأمل من ان التعريف لتحديد للفرعي من الحكم الشرعي لا لمطلق الفرعي ولا ريب لمن الحكم الفرعي يقابل الاصيل الذي هو أصل من أصول الدين لا اصول الفقه فان أصول الفقه ليست داخل في الاحكام الشرعية بل هي قواعد ممهدة لاستنباط الاحكام والمقسم بينهما الدين والشرع فأصول

الفقه خارجة عن المقسم وليس قيد الفرعية ناظرة الى اخراجها
وانما هو لخراج أصول الدين وليتأمل جدا فانه من نفائس المطالب
وقوله « ره » عن ادلتها خرج علم الله وعلم الملائكة والانباء « الخ »
وهذا بمكان من الغرابة اذ الاخراج من ذكره ان
كان لعدم وجود الحقيقة فهو فاسد اذ الحقيقة موجودة وعدم الاطلاق
انما هو لأن شأنهم أجل من ذلك الا ترى ان عدم اطلاق الرجل
أو العالم على النبي « ص » ليس لأجل انتفاء الحقيقة بل انما هو
لأجل عظم شأنه أجل وأعلى من ذلك بحيث قد يوجب الاطلاق
الكفر والارتداد وان كان الاخراج لأجل ان علمهم ليس عن الأدلة
فهو عجيب اذا الصواب ان يقال ان الفقه هو العلم بالاحكام ولو عن
الأدلة واما اخراج الضروري فهو ايضاً مضحك للشكلى وجعل الضرورة
دليلاً عليه امر أعجب فان الضروري لوضوح دليله صار ضرورياً
ابتداءً بحيث لا ينكره أحد والضرورة ليست من الأدلة ولا يحصل
منها العلم بشيء وعدم تسمية العرف استدلالاً انما هو لأجل عدم
المسألة .

ثم قال صاحب المعالم « ره » وخرج بالتفصيلية علم المقلد
في المسائل الفقهية فانه مأخوذ من دليل اجمالي « الخ »
وهذا الكلام من الوهن والغرابة اما اولاً ليس للمقلد دليل اجمالي ولا دليل
تفصيلي كما ان للمجتهد ليس دليل اجمالي اصلاً ومنشأ هذه الشهية
انه قد يتوهم من بعض القضايا الصورية انه قضاياً وليست بها والقياس
لا بد ان يترصّب من القضيتين كما قال الفتازاني : القياس قول
مؤلف من القضايا « الخ » فقول المقلد هذا اما افنى به المفتى

تصور موضوع وليست بقضية والقضية هي المركبة من موضوع ومحمول
فاحمل هنا تحليل كقولك الانسان حيوان ناطق أو هذا زيد وكذا
قول المجتهد : هذا مادي اليه ظني ليس بقضية بل ذلك تصور
لا تصديق فاذا احرز الموضوع بالوجدان فيرتبان عليه الحكم الذي
علما به بالبرهان العقلي فيحتملان عليه فيقول المقلد وكل ما اتى
به المفتي فهو حجة و يقول المجتهد وكل مادي اليه ظني فهو حجة بل مثل ذلك
حاصل للبهائم والحيوانات فهل يخفى على أحد ان الحيوان ليس من أهل الاستدلال
وثانيا قد اثبتنا ان المقلد ليس دليل اصلا لاجمالا ولا تفصيلا ولو سلم ان
هذا ما اتى به المفتي وكل ما اتى به المفتي فهو حجة دليل اتصافه
بالاجمالي ممنوع فان كون الدليل اجمالياً انما يصح حيث يكون
نفس الدليل مردداً بين أمور ويكون مدلوله كذلك وكلما
مفقودان في المقام وثالثاً ان قول المقلد هذا ما اتى به المفتي
فهو حكم الله في حق ليس استدلال اصلا لأن الدليل هو الوسيط
في الاثبات وانه عبارة عن علة الدلم بالشيء ولا يكون شيء علة للعالم
بشيء الا بعلاقة العلية بين نفس الشئيين ولا ريب ان علية شيء لشيء
لا يوجب استلزام تصور أحدهما لتصور آخر فان تصور ماهية الملة
لا يستلزم تصور ماهية المعلول وكذا العكس كما هو واضح لمن تأمل
نعم استلزام تصور لتصور اخر معقول في واحد واكتسابه
عبارة عن تحصيل الثاني من الأول فالعالية بين الشئيين لا توجب الا
كون التصديق باحدهما مستلزماً للتصديق بالآخر والدلالة ليست الا
عبارة عن ذلك فتقول المقلد هذا ما اتى به المفتي وكل ما اتى به
المفتي فهو حكم الله في حق ليس من الاستدلال في شيء اذ المقلد ليس

له الا تصديق بشئ واحد وهو رجوع الجاهل الى العالم الذي هو مضمون كل ما افتي به المفتي فهو حكم الله في حقى وقد علم به من الضرورة واما هذا ما افتي به المفتي ليس التطبيق الكلي على الفرد والحاصل ان الحمل على قسمين (١) حمل المواطة (٢) حمل الاشتقاق حمل المواطة على ما عرفوه ما كان متجدا في الوجود سواء اتحد فهو مآم لا وحمل الاشتقاق ما كان في حمله (ذو) مضرة كقولك زيد ضارب أي ذو ضرب فعلى التحقيق إن ما كان من قسم الأول ليس بحمل بل صورة حمل وليست بقضية لما بينا آنفا من انه لا بد من التغاير بين الموضوع والحمول فزيد انسان ليس بحمل بل مجرد انطباق فان زيد عين الانسان فالشيء لا يحمل على نفسه وثبوت الانسانية لزيد بعد علمه لا معنى له فتبين انه محض تصور وان كان في صورة التصديق كما بينا وانقدح فساد قوله « ره » للمقلد دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل « الخ »

قال صاحب المعالم « قد » وقد أورد على هذا الحد انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد الى قوله وان كان المراد بها الكل لم ينمكس لخروج اكثر الفقهاء . وفيه : ان المراد بالاحكام ليس هو الاحكام الجزئية في الموارد الخاصة فانها بما لا تعد ولا تحصى بل المراد بالاحكام هي الاحكام الكلية ولذا قد يدعى بان النزاع بين الفقهاء « قدم » انما هو في الاحكام الصغريات فالحكم الكلي الثابت لموضوعه مما لا يريب فيه ذو مسكة وصحة اطلاق الفقيه في الاصطلاح يتوقف على التصديق الفعلي في جميع الاحكام الكلية بل يعتبر رسوخ هذا التصديق حتى يصير ماسكة ضرورة ان من

علم مسألة واحدة أو مسائل متعددة من الفقه أو النحو لم يكن باعتبارها فقيهاً أو نحويّاً فلا يطلقان الا على من علم جميع الفقه أو النحو بعد صيروره علمه ملكة فما لم يصل إلى حد الرسوخ لم يطلق عليه فقيهاً أو نحويّاً وانكار ذلك مكابرة صرفة وتكذيب للوجدان وهذا المقدار حاصل لاغاب الفقهاء فهل ينسب المنصف مثل الشهيد والمحقق والعلامة وغيرهم من الاساطين ليسوا بعالمين باحكام الفقه وقواعده كلا ثم كلا نعم لا يعتبر الا حاطة بجميع الاحكام الجزئية وذلك لأن الفقه هو العلم بالاحكام من الأدلة والمستفاد من الأدلة هو الاحكام الكلية ومن حصل له العلم بالاحكام الكلية صار له قوة لاستخراج الاحكام الجزئية واستخراج الجزئيات من الكليات باعتبار انطباقها عليها تصورات لا تصديقات ولا يعقل فيها تحصيلها من الأدلة فان العلم بانطباق الكلّي على الجزئي تصور وقد بينا مرة بعد اخرى ان من المحال ان يحصل التصور من الدليل وقد ظهر من حال الاشكال حال ما اجاب عنه فتأمل حتى لا تكون في قلبك غباوة وعلى بصرك غشاوة .

ثم قال صاحب المعالم « ره » فباناً نختار اولاً ان المراد البعض (الح)

وفيه

مواقع للنظر : اما اولاً ان الجعم المحلي بالالف واللام يفيد العموم مما لا يريب فيه ذو مسكة واردة البعض منه يحتاج الى القرينة كما لا يخفى وثانياً ان الفقه عبارة عن العلم بجميع الاحكام الكلية الحاصل لكل فقيه ولا استبعاد في ذلك كما كان في الاحكام الجزئية وقد عرفت ذلك آنفاً سقامة هذا الكلام واضح لمن تأمل .
منها ان الجواب اجنبي عن الايراد كما هو واضح لمن امعن النظر من أجل

ان الايراد يكفى فيه الفرض والتقدير والجواب ينفي الوقوع من أصله
واحدهما لا يرتبط بالآخر ومنها ان التجزي لا يحصل له فان الفقه
ليس فنا وليس له موضوع واحد بحيث يرجع جميع مسائله اليه بل هو
عبارة عن علم العبد إلى أحكام مولاه فهل ترى ان الشخص اذا أراد ان
يطلع على احكام مولاه الصادرة عنه فعله يصير فنا من الفنون أو الاحكام
تصير كذلك أو لمخصوص كون الحاكم شارعاً له دخل في ذلك فحينئذ فلا
اشكال في امكان التجزي ووقوعه لاختلاف مباحث الفقه بعضها مع بعض
موضوعاً او حكماً فلا ملازمة بين العلم ببعضها العلم ببعض اخر او العلم بنزاعه
العلم بالآخرى او العلم بحكم العام بالآخرى او العلم بموضوع العلم بالآخر
وهلم جرا ونفى الوقوع رأساً بمعنى ان غير المجتهد في الكل لا يحصل له
من مراجعة الأدلة اعتقاد اصلاً وان بلغ من العلم ما بلغ مكابرة واضحة
بشهادة الوجدان ودعوى توقف العلم ببعض على العلم بالكل من الاغلاط
الواضحة الا ترى عدم توقف حصول دينار على تحصيل قنطار فارامه
صاحب المعالم « قده » من قوله لا يحصل للمقلد وان بلغ من
العلم ما بلغ « الخ » مما لا مسرح له فيه
ثم قال صاحب المعالم « قده » واما على العقول بالتجزي الى قوله
وان صدق عليه « الخ » يمكن ان يكون جواباً عن الايراد
المذكور لأن مباحث الفقه مختلفة كاختلاف الطب والنحو والكلام والصرف
السنخ وهي لا تحصل للفقيه دفعة واحدة لأنها تدرى بحجة الحصول
للعمل وهو من الفقه وليس فقها غير صحيح وليس
تم، يكون الحد تعريف للصحيح منه كما
من

المقال من غير احتيال وجدال فعليك بالاتكال بما اندفع به الاشكال
وللقوم هنا كلمات ركيكة واهية اعرضنا عن التعرض لها لكونها
لا جدوى لذكرها

ثم قال صاحب المعالم « قده » نختار ثانيا ان المراد بها الكل
الى اخر قوله اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له
وهذا كلام عجيب اما اولاً ان العلم هو الانكشاف مقابل
للجهل فهما من مقولة الكيف والتهيؤ من مقولة الانفعال مباين لهما
فهو ما وكون المقولات عشرة بيانها محل آخر وكون التهيؤ على
العلم ليس علما ولا جهلا من القضايا التي قياساتها معها يحكم بها ولا جدان
السقيم فضلا عن السليم وثانيا ان التهيؤ الذي بمعنى القابلية للمعلم
حاصل لكل انسان وفساد اطلاق الفقيه على كل فرد من الانسان غني عن
البيان وبمعنى القوة الحاصلة بالممارسة في الفقه التي هي عبارة اخرى عن
العلم بالقواعد الكلية فهي ليست وراء العلم بمعنى الانكشاف وثالثا
التهيؤ بالاحكام لا معنى له والتهيؤ بالعلم بالاحكام خارج عن
الفرض لانه تقدير في الكلام ورابعاً ان ملكة العلم ليست امراً
مبايناً لنفس العلم وذلك لان العلم من الكيفيات النفسانية وقد
عرفت في طبي كلماتنا ان الملكة هي الراسخة منها كما صرح بها ارباب المعقول
قالوا ان الكيفية النفسانية ان رسخت في النفس بحيث لا تزول الا بصعوبة
فهي ملكة والا فهي حال فملكة العلم ليس إلا عبارة عن التصديق
الراسخ ومن البديهي ان التصديق الراسخ ليس مبايناً للتصديق والا
لزم مباينة الشيء لنفسه فالملكة ليست معنى اخر حتى يتحقق التخاص بارادته
في الحد عن الايراد المذكور بل حمل العلم في الحد على الملكة يوجب

الوقوع في المحذور الاشد لأن التصديق الحالي اذا لم يتيسر لأغلب الفقهاء
فالتصديق المتكرر البالغ حد الرسوخ بطريق اولي وخامساً لو سلم
كون الملكة هي القوة والتهو والاستعداد فنمنع جواز حمل العلم عليه
لأن استعماله فيه من الاغلاط الواضحة اذ لو جاز استعمال العلم في استعداد
له لجاز ذلك في غير العلم ايضاً والتالي باطل فالمقدم مثله بيان
الملازمة ان المناط في الصحة والعلاقة في الجواز هو التناسب بين القوة
والفعلية وهو مفروض الوجود في الجميع واما بطلان التالي فلوضوح
عدم جواز استعمال الضارب في المستعد للضرب ولا النائم في اليقضان عند
استعداده للنوم وهكذا والالجاز استعمال أحد المتناقضين في الآخر
ألا ترى عدم صحة الإنسان للنطقة لاستعدادها للإنسانية او المتغير للماء
المستعد للتغير أو اطلاق الحجر لاستعداد الصخرة لها فهل ترى من نفسك
الإنسان المستعد للأكل انه آكل الى غير ذلك والقول بان المناط
في الصحة في هذا المقام هي علاقة المشاركة او الأول مما لا معنى له لعدم
اطراد اذ لو كان لا طرد ونفي اتالي يوجب نفي المقدم ألا ترى
اذا شربت الماء فهل يصح ان يقال شربت البول مع كون هذا الماء المشروب
في شرف البول .

ان قلت : كيف تنكر الاطلاق باعتبار انقوة واطلاق القائل
على السم والقاطع على السيف شايع وان لم يحصل منهما أثر فعلي وليس
هذا الا باعتبار القوة المذكورة .

قلت : منشأ هذا اليراد خلط بين استعداد شي لاثر عند

حصول مقتضيه وبين اقتضائه للتأثير فان الاول من سنخ الانفعال
والثاني من سنخ الفعل والتأثير وما نحن فيه من قبيل الأول ومثال
السم والسبب من قبيل القسم الثاني الا ترى ان الشخص المفروض في الامثلة
المتقدمة لا يتصف بتحصيل تلك القوة بصفة الاقتضاء للعلم بل يحصل
الصلوح والتأهل له باعمال سببه ومقتضية الذي هو الدليل كالقطة من
الحديد فالقوة المذكورة مغايرة لصفة الاقتضاء ولا مناسبة بينهما فصحة
الاطلاق بالاعتبار الثاني لا يستلزم الصحة بالاعتبار الأول كما هو واضح لمن
اهمن النظر فيما حققنا وقول صاحب المعالم « قد ه » واطلاق العلم
على مثل هذا التيهو شايح « الخ » لا يخلو من الفساد لأن الفقه
ليس عبارة عن هذا التيهو والاستعداد ضرورة ان من تهيأ لأن يعلم
بالاحكام الشرعية ليس فقيها الا ترى ان من حصل له من مزاولة بعض
العلوم النظرية قوة وقريحة يقتدر بها على تحصيل جميع مسائل الحكمة بادنى
مراجعة في كتبها لا يسمى بتلك القوة حكيماً والاستعداد الموجود فيه
حكمة وكذا العامي الجاهل بالفقه اذا كان له قوة يكفيه في استعماله من
الماخذ والشرايط بادنى مراجعة لا يسمى فقيها ولا هذه القوة الموجودة فيه
فقيها وهذا من العيان بما كان لا يحتاج الى البيان بشهادة الوجدان
ومن هنا يعلم ان اشتراط القود القرية كما صدر عن بعض فراراً من فساد دعوى
جواز الاطلاق باعتبار مطلق القوة والشأنية لا يثمر شيئاً فلا وقع للاشتراط
المذكور ايضاً كما انضح في طي كلماتنا السابقة فعليك بالتأمل واتضح
ايضاً مما ذكرنا فساد قول صاحب المعالم « ره » حيث قال
(فعدم العلم بالحكم في الحال لا ينافيه) كيف وقد عرفت آتفا ان من
كان له قوة يكفيه ويقتدر بها على تحصيل جميع مسائل الفقه لا يسمى فقيها

ولا هذه القوة الموجودة فيه فقها فلا معنى لهذا الكلام فتدبر
بقي الكلام في الاشكال المعروف بين الفقهاء صرح بها صاحب
المعالم « قده » من ان الفقه اكثره من باب الظن فان دليل الفقه
غالبا اما ظني الصدور واما ظني الدلالة فكيف يطلق عليه العلم « ره »

قلت

هذا الاشكال فاسد من وجوه منها ان الظن
ايضا قد لا يحصل من الدليل كاجراء الاصول في مواردنا والحاصل
انه كما لا طريق الى الاحكام الواقعية في الأغلب كذا لا طريق اليها في الاكثر
ظناً فالحد كما ينتقض بالاحكام المظنونة كذا ينتقض بما يستنبط من
الاصول والعمومات ونحوها ومنها ان دليل الحكم ليس منحصراً
في ظني الدلالة أو الصدور بل قد يكون الظن في جهة الصدور ومنها
ان الظن مع قطع النظر عن دليل الاعتبار من أقسام الجهل ومعه من أقسام
العلم لا في الكشف بل في الركون ومن البديهي عدم صلاحية تنزيل الظن
منزلة العلم في الكشف لأنه أمر ليس بمعلوم ولو صلحت وجب الخروج
من النقص الى التمام وهو محال و بعبارة اخرى انه علم تنزيلي لا تحقيقي
فالركون انما هو على العلم لا على الخروج من النقص الى التمام وهو محال
وبعبارة اخرى انه علم تنزيلي لا تحقيقي فالركون انما هو على العلم لا على
الظن الذي هو جهل من حيث هو ولنا في فساد هذا الاشكال وجوه
كثيرة لم نتمرض لها خوفاً من الاطالة وكيف كان هذا المقدار كاف في بيان
حال الاشكال والتجاوز عن ذلك يوجب الخروج عما تصدينا لدفعه وعلى
أي وجه كان اجيب عنه بوجوده منها ما قاله صاحب المعالم « ره »
فيحمل العلم على معناه الاعم اعني ترجيح احد الطرفين .

وهذا الكلام من وضوح الفساد بمكان فإنه لا يعقل ان يكون المراد من العلم الجهل مطلقاً مع ان الظن مغاير للرجحان مفهوماً والشمول فرع العموم والاطلاق وثانياً ان الشامل للظن هو الجهل لأنه من أقسام الجهل فلا يأخذك ريبة مما قاله بعض بان الوهم والشك والظن داخل في التصور فان المقصود هنا التصور بالمعنى الاعم لا التصور الذي هو من أقسام العلم الا تدري ان الإنسان له قوة خياليه التي هي المميّزة فقد يعبر عنها بالعقل الفعال وهي الخلافة للصور في كلا الحالين وبيان الفرق بين العقل الفعال والعقل بالملكة والعقل المستفاد والعقل بالهيولى محل آخر وثالثاً ذكر لفظ العلم في الحدود والمراد منها ما يشمل الظن بعيد عن الصواب ويؤيد ما ذكرنا فاضل القمي « قدّه » في قوانينه حيث قال في تعليقه لأن العلم مغايره للظن حقيقة ثم قال صاحب المعالم (ره) وما يقال (اشارة الى قول العلامة « قدّه ») في الجواب من ان الظن في طريق الحكم لا في نفسه وظنية الطريق لانتفا في علمية الحكم فضعفه ظاهر عندنا . اورد عليه سلطان المحققين بانه لم يلتفت الى مقصود العلامة (ره) فان مراده الحكم الظاهري فالطريق وان كان ظنياً الا ان الحكم الظاهري مقطوع دائماً فلا بطلان للجواب على أصول الامامية ولا ابتناء له باصول الاشاعرة انتهى فالحاصل ارجعوا مقالة العلامة « ره » الجواب السابق من اخذ الاحكام اعم من الظاهرية والواقعية دفعاً لاعتراض صاحب المعالم ره عنها والمعجب من نحول العلماء كيف غفلوا عن حقيقة الحال وكيف كان انا نرى عياناً في كل منها محل للنظر اما اولاً فلا بقاء كلام العلامة همداً اولوها اليه وذلك لأن ظنية الدليل والحكم المدلول عليه كقطعتهما

الكشف ظناً كان المنكشف مظلوناً وان كان قطعاً كان مقطوعاً ولا يعقل كون الكاشف ظناً والمنكشف مقطوعاً ولا العكس كما هو بديهي فكون الحكم الظاهري مقطوعاً يستلزم كون دليله ايضاً قطعياً والا لزم التفكيك بين المتلازمين ايضاً وقد عرفت استحالة وثانياً من المسلمات عند الجميع كون ادلة الاحكام الظاهرية قطعية فكيف يخفى ذلك على مثل العلامة « قده » فلا يجوز حمل كلامه على هذا المعنى المستحيل المسلم خلافه عند الجميع وان فرق بين الموضعين من كلامه بان حمل حكم الاول على الواقعي والثاني على الظاهري مع حمل الطريق في الموضعين على دليل الحكم الواقعي ويكون المحصل ان الظن في طريق الحكم الواقعي وظنية طريق الحكم الواقعي لا تنافي في قطعيه الحكم الظاهري فهذا هو الذي فهمه سلطان المحققين وتبعه الاواخر في فهمه وثالثاً ركافة التفريق المذكور بين الموضعين مع اطلاق لفظ الحكم وتجريده عن التوصيف بالواقعي والظاهري بحسب الموضعين ورابعاً لزم استخدام المستحسن في ضمير فيه اذ لا بد ان يكون التأويل حينئذ هكذا : ان الظن في طريق الحكم الواقعي لا فيه أي لا في الحكم الظاهري وهو كما ترى وخامساً منافية ذلك للتأكيد باللفظ (نفسه) فانه يأتى عن الاستخدام المذكور اباءً بيناً كما هو واضح لمن تأمل وتدبر وانضح من ذلك كله فساد ما اورده سلطان المحققين وتبين عدم صحة ارجاع هذا الجواب الى التأويل المتقدم لآباء عبارة العلامة « ره » عنه اشد الالاء اما اعتراض صاحب المعالم « ره » فلانه نشأ من عدم الاطلاع بمقصوده « ره » وهو يحتاج الى بسط في المقال فنقول بعونه وقدرته ان المراد هنا بالحكم المحمول وبالعلم التصديق ومعنى التصديق بالمحمول هو التصديق بانسابه الى

الموضع فعنى العلم بالحكم التصديق بالنسبة بينه وبين موضوعه وقد مر فيما سلف ان الدليل هو الوسط في الاثبات والاثبات هو الكشف التصديقي فالدليل العلمي هو ما كان وسطاً للاثبات بالذات أي سبباً للتصديق بنسبة المحمول ثبوتاً أو سلباً الى الموضوع واما الدليل الظني فلما لم يكن حجة بالذات لم يكن الوسطية للاثبات فيه ذاتيه احتاج الى الجعل من الشرع في رحلة الحجية فالدليل القائم على حجتيه هو الذي يحجه له حجة ووسطاً في الاثبات بتنزيله منزلة العلم ومن البديهي تنزيله منزلة العلم في الركون لا في الكشف لانه لم يكن أمراً معقولاً مع انه يلزم خروج الظن من النقص إلى التمام كما عرفت فساداً ومن الواضحات لو لم يكن جعل الشارع في مرحلة الحجية لكان عادماً هذه المرحلة فالدليل الالهي من حيث هو هو يفيد الظن بانتساب الحكم الواقعي الى موضوعه ولكن لا يثمر ذلك في الوسطية للاثبات التي هي معنى الحجية والدليل لعدم جواز الركون اليه بهذا الاعتبار والا كان حجة بالذات كالعلمي ولم يحتاج الى جعل الشارع ابدأ وانما الوسطية للاثبات بواسطة الدليل القاطع القائم على اعتباره فهو يفيد الظن بالحكم الواقعي بمعنى انتسابه الى الموضوع بملاحظة نفسه واما بملاحظة دليل الاعتبار فهو يفيد القطع بالحكم الواقعي بمعنى ثبوته لموضوعه بالنسبة الى هذا المكلف فالامارة اذا قامت على حرمة شرب الافيون فهي اذ لوحظت من حيث هي لم تفد الا الظن بحرمة ولكنها بملاحظة دليل اعتبارها يفيد العلم بحرمة شرب الافيون بالنسبة اليه ولو لم يكن محرماً في الواقع ولذا يتحقق التنجز فيه بالنسبة اليه ولا يعذر في مخالفته على تقدير الحرمة في الواقع ولا ريب ان هذا التنجز تنجز على وجه الانكشاف ولولا دليل الاعتبار ما كان يبلغ هذه المثابة من الانكشاف الموجب للتنجز وليس ذلك الا

صيرورته بواسطة دليل الاعتبار معلوم الانتساب اذ مظنونية الانتساب كانت حاصلة قبل دليل الاعتبار ولم تكن تصلح للتأثير في التنجيز فالطريق المعمول ظني بلحاظ نفسه واما بلحاظ دليل اعتباره يوجب انتساب الحكم اليه علماً فظنيه الطريق من حيث هو هو لا تنافي علمية الحكم بلحاظ دليل اعتباره وهذا كما ترى لا ابتناء له باصول الشاعرة ولا منافات فيه لمذهب الامامية فإمامه صاحب المعالم « رد » من الاعتراض بما لا معنى له ووضح فساداً صحة ارجاع العلامة « رد » الى ان الاحكام اعم من الظهريه والواقعيه .

« أصل في تقدم بعض العلوم »

قال صاحب المعالم « رد » تقدم بعض العلوم على بعض اما لتقدم موضوعه او لتقدم غايته .

وفيه

ان اراد ان العلوم جمع علم والعلم بمعنى الانكشاف فلا معنى لتقدم بعض الانكشافات التي هي من الكيفيات النفسانية على بعضها وليس مثل ذلك الا ان بعض البياض مقدم على بعضه فلا فرق بين كونه من الكيفيات النفسانية او من الكيفيات الجسمية ولا يناسبه كلامه اللاحق اما لتقدم موضوعه فان الموضوع في هذا المقام الاشخاص وتقدم بعض الاشخاص على بعض مع قطع النظر عن اوصافه فما هو مضحك للشكلي ولو سلم تقدمه فلا ملازمة لتقدم دلمه على الغير مع ان ذلك لا يناسب قوله

اما لتقدم عنايته اذ لا معنى لقولنا تقدم بعض الانكشاف على بعض اصنافه من حيث هو لتقدم غايته ثم فرع قسم آخر فقال « ره » او لاشتماله على مبادئ العلوم المتأخرة .

وفيه

مبادئ كل علم خارجة عن العلم فان البحث عن كون هذا موضوع او عوارض الموضوع مرحلة والبحث عن العوارض الذاتية مرحلة اخرى فلا معنى بسبب شمول كون علم آخر لمبادئ هذا العلم يصير سبباً لتقدمه بالضرورة وكون المبادئ على قسمين من ابده البديهيات فاللازم على هذا الكلام الذي رآه صاحب المعالم « ره » وامثاله كل علم كان شاملاً لمبادئ علم آخر تقدم عليها فذلك بدليل الوجدان باطل بل الصواب ان نفس المبادئ مقدم وان صار جزءاً من علم آخر وذلك لئلا يكون باحثاً عن امر مجهول فان العلم بالمبادئ نحو من العلم بالموضوع وجزئيات الموضوع وعوارض الموضوع وغيرها فاذا لم تكن عالماً بالموضوع كنت باحثاً عن امر مجهول قطعاً فتدبر جيداً .

وان اراد تقدم العلوم على بعض نفس المسائل التي هي عوارض ذاتية موضوع واحد واطلاق العلم عليها بسبب تمحضها لتعلق العلم بها كما هو الحق .

وفيه

تقدم الموضوع لا يوجب تقدم مسائله فان المسائل ليست الا العوارض الذاتية المؤخرة عن الموضوع فلا معنى لقوله اما لتقدم موضوعه فان تقدم الموضوع لا يصير سبباً لتقدم اعراضه اذا كانت مرتبها ومؤخرة عن الموضوع فتقدم الموضوع في ذلك المرحلة لاربط لعوارضه التي هي

مؤخرة عنها مع انه لا معنى لفرع قسم آخر فقال واما لتقدم غايته اذلا غاية
لنفس المسائل الا كونها محضه لتعلق العلم بها والجميع في ذلك على حد
سواء ثم قال صاحب المعالم « ره » ومرتبة هذا العلم متأخرة
عن غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره الى سائر العلوم .

وفيه

اولاً المنعم من تأخره من سائر العلوم فضلاً عن افتقاره
الى الغير وثانياً ان المشار اليه الذي هو علم الفقه ليس بفن لأن الفن
عبارة عن عنوان منتزع من مسائل مشتتة تجمعها جهة واحدة فالفقه
ليس كذلك ألا ترى البحث عن أحوال الكلب او الخنازير انه نجس
ام لا ليست بينها وبين البحث عن أحوال المكلف جهة جامعة قطعاً فليست
جيداً بل الصواب ان الفقه عبارة عن علم العبد باحكام مولاه الا ترى
ان الشخص اذا أراد ان يطلع على أحكام مولاه الصادرة عنه فعليه ان يصير فنا
من الفنون أو الأحكام تصير كذلك او لخصوص كون الحاكم شارعاً له دخل
في ذلك حاشا وكلا .

قال صاحب المعالم « قدّه » واما تأخره عن علم أصول الفقه فظاهر الخ

وفيه

بعد ما علمت انهم زعموا ان الأصول فن من الفنون
لها جنس وفصل وقول شارح فعرّفوها بتماريف أسدها هو العلم بالقواعد
الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية .

والحق خلاف ما زعموه في كلا المقامين اما المقام الأول وهو انه ليس
فن من الفنون لأن الفن كما مر آنفاً هو العنوان المنتزع من اثبات المحمولات
الى موضوع واحد الذي هو جامع الشتات بينهما والأصول ليست كذلك

بل انما هي عبارة عن مسائل مشتتة مختلفة الموضوعات والمحمولات لا بد للفقهاء ممارستها قبل دخوله في مباحث الفقه لاحتياجها اليها واثباتها عليها بيان ذلك ان في نبذة من الاصول كمباحث الاوامر والنواهي وما قبلها وما بعدها يبحث عن مفاد الالفاظ فهي عبارة عن صنف من اللغة فحيث لم تتكفل تلك المباحث تفصيلا فيبحث عنها في الاصول ولذلك شواهد وقراءن كثيرة لمن أمعن النظر ونبذة منها يبحث عن انطباق عنوان الدليل فيكون من المبادي^١ التصورية كمسائل الحج فالبحث عن الكتاب بحث عن انه بلغ من الوضوح مثابة يمكن ان يفهمه احد فيكون حجة ودليلا له ام لا فالبحث فيه بحث عن انطباق عنوان الدليل الذي لا ريب في حجتيه بعد تحققه فان حجة كلام الله ورسوله وخلفاءه من الضروريات والبحث عن حجة الخبر بحث عن تحقق السنة به وكونها مستنداً يشتمل عليه الخبر لا ريب في حجتيه لأن السنة عبارة عن قول المعصوم او فعله او تقريره والبحث عن الاجماع المنقول بحث عن انه بلغ مثابة الخبر الذي هو حجة ودليل والبحث عن المحصل بحث عن استلزام اتفاق الآراء للسنة التي لا ريب في حجيتها وكذا الحال في الشهرة وغيرها فذلك كله من المبادي^٢ التصورية للموضوع ونبذة منها يبحث عن عدم الانطباق كمسائل القياس والاستحسان والمصالح المرسلة وغيرها ونبذة منها يبحث عن تحقق الاحكام العقلية التي لا ريب في حجيتها بعده فالاستصحاب يبحث فيه عن ان العقل او الشرع يحكم ببقاء ما كان موجوداً حال الشك في الرفع ام لا واصل البراءة يبحث فيه عن تحقق حكم العقل بمعذورية الجاهل بالتكليف بعد ان لم يكن مكلفاً وكذا اصل الاشتغال يبحث فيه عن تحقق حكم العقل بعدم معذورية من علم بالتكليف وشك

في الفراغ وعدمه فذاك كله يبحث عن وجود الدليل وعدمه ونبذه منها
تبحث عن أحكام الاستنباط لا عن الدليل فالبحث عن الاجتهاد والتقليد
يبحث عن كيفيةها لا عن أحوال الحكم المستنبط الذي هو حجة ودليل
ونبذه منها تبحث عن أحوال الدليل من حيث تصادمه مع دليل آخر فالبحث
في التعادل والترجيح يبحث عن عوارض الدليل الا انهم « قدم »
جعلوها خاتمة .

وبما حققنا ظهر فساد قول صاحب المعالم « ره »

لأن هذا العلم ليس ضروريا بل محتاج الى استدلال وعلم أصول الفقه
مقتضين لبيان كيفية الاستدلال « الخ »

بيان ذلك اما اولاً لاوجه لتعليقه اذ التعليل مغاير لمدعاه فان مدعاه ان
نفس مسائل الفقه التي يطلق عليها لفظ الفقه لتأهلها بتعلق علم الشخص بها
على نحو الحذاقة والبصيرة مقدم أو مؤخر وفي تعليقه يدعى ان الاستدلال
بالمسائل يتوقف على العلم بكيفية الاستدلال فهل يتأمل احد في كون
الاستدلال صفة للمستدل ولا ريب له بنفس المسائل حاشا وكلا وثانيا
اللازم على تعليقه خروج الضروريات عن الفقه وهو فاسد قطعاً فان الضروري
لوضوح دليله صار ضروريا ابتداء بحيث لا ينكره أحد وعدم تسمية العرف
استدلالاً انما هو لأجل عدم العلة والحاصل ان الحكم الضروري لا يخلو
اما ان يكون له دليل ام لا والثاني باطل لانه لا يمكن ان يكون الحكم
ضروريا ابتداء من غير دليل وليس لنا حكم ضروري خال عن الدليل وليس
المراد منه هو الموجب للعلم الفعلي حتى يلزم تحصيل الحاصل بل المراد منه
هو اقتضاء الدليل لأن يحصل به العلم بالأحكام وان لم يحصل فعلاً العلم بشيء
لفقد شرط أو وجود مانع والاول هو الحق الذي لا ريب فيه فعلى هذا

لا معنى لاختراع الضروري وله أقسام ومراتب فقد يكون بحيث يعرفه الجميع وقد يكون بحيث يعرفه الخواص وقد يكون بحيث يعرفه الاساطين والفحول وقد يختص به فقيه واحد ولذا قد يدعى الضرورة على ما يدعيه مع عدم موافقة أحد له فيما ادعاه فاختراع جميع المراتب فاسد وبعضها ترجيح بلا مرجح وقد اشتبه الأمر على الأكثر في الحكم الضروري حيث حكموا بكفر من انكره وليت شعري أي مرتبة من مراتبه يقصدون وما يقول أهو من الأصول أو باق على فرعيته والأول مناف لحصرهم الأصول في الخمسة والثاني لا خصوصية للحكم بكفره وجعله عنواناً بل المناط في ذلك هو رد حكم صاحب الشريعة عن علم وعمد بل نوا به في حال الغيبة وإن كان فرعياً غير ضروري إن آل مآل الإنكار إلى ذاك والافلا وجه لذلك وإن كان ضرورياً فلنذهب على ما نحن بصدد فنقول الصواب أن الأصول ليست بعلم بل هي على ما حققنا سابقاً قواعد شتى لا بد للفقهاء ممارستها قبل دخوله في أبواب الفقه وليت شعري أي مناسبة بين تأخر تحصيل علم لتحصيل علم آخر وبين تأخر أو تقدم نفس ذلك العلم إن قلت مرادنا أيضاً كذلك لكن المقصود من تقدم العلوم بعضها على بعض هو تحصيله غاية ما في الباب يكون من أقسام المجاز في الحذف .

قلت

إن المجاز في الحذف من الخرافات أصبح أن يقال انكحت

زيداً وتقصد منه اخته ؟ كلا

ثم قال صاحب المعالم « ره » فصل ولا بد لكل علم أن يكون باحشاً عن أمور لاحقة لغيرها وتسمى تلك الأمور مسائله وذلك الغير موضوعه



أقول

لا شك ولا شبهة في أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات وان
تمايز الموضوعات بتمايز الحيشات حتى جمלוه هو الضابط في تشخيص المسائل
وانها من مباحث أي فن من الفنون تحقيق ذلك قد عرفت سابقا ان العلوم
واسامها عبارة من الفنون والفن أمر منتزع من مسائل مجتمعة يجمعها جهة
وحدة وهي كونها باحثة عن شيء واحد وهو الموضوع وبهذا الاعتبار
يعد فنا واحداً بحيث كان افراد المسائل بكونها فناً مستقلاً باعتبار هذا
الجامع لا جرم كان امتياز فن عن فن باعتبار الميز بين جامعها وهذا
معنى قولهم تمايز العلوم بتمايز الموضوعات وليس المراد من التمايز المقابل
للافتراض في مورد واحد كما لا يخفى على المتأمل بل المراد منها مقابل الاتحاد
بحسب الحقيقة الا ترى ان الحياة والارادة كيفيتان عارضان
على محل واحد وهو النفس فهما مقترانان في الوجود لا يرفع التمايز من بينهما
كما هو بديهي لاشبهة لما فيه وكذا لا شك في انه اذا اعتبر حكم في شيء لا من
حيث هو بل باعتبار تحيئه بامر من الأمور كان الاعتبار في موضوعية الشيء
لذلك الحكم هو العنوان المنتزع من تلك الحقيقة المنطبق على ذلك الشيء
فالموضوع في الحقيقة هو هذا العنوان لا الشيء المعنون عروضة له بتوسط
عروضه لهذا العنوان فلذا لو جرد الشيء عن العنوان انسخ عن الحكم المذكور
ايضا وليس ذلك الا لكون المروض ابتداء او حقيقة هو ذلك العنوان
وكون موضوعية نفس الشيء ثانوية وليست الموضوعية الثانوية الا
عبارة من انطباق العنوان الذي هو الموضوع عليه الا ترى انه اذا
قيل أكرم زيداً من حيث علمه لم يكن زيد من حيث هو هو موضوعاً
لحكم الأكرام بل الموضوع له حقيقة هو عنوان العالم المنتزع من حيث

فهو في قوة ان يقال أكرم العالم وهو زيد والزيادة لا مدخلة له
فال موضوع هو العنوان وزيد مورد له ثم اذا فرض عنوان آخر موضوع
لحكم آخر كا طعام الفقير مثلاً فوجوب الاطعام حكم ثابت لعنوان الفقير
حينئذ لا ريب في كون عنوان الفقير متميزاً عن عنوان العالم بحسب الحقيقة
ضرورة الفقر مبين للعلم فـهما مفترقان بحسب الحقيقة وقد يفترقان بحسب
المورد ايضاً كأن يكون العلم في زيد والفقر في عمرو فتمايز موضوعي
الحكمين حينئذ واضح وقد يتحدان في المورد كأن يكون زيد عالماً وفقيراً
حينئذ ربما يقع الاشتباه فيتوهم اتحاد موضوعي الحكمين ومنشأ هذا
الاشتباه الخلط بين الاتحاد في المورد وبين الاتحاد في الحقيقة فيقال في رفع
هذا الخلط والاشتباه ان زيدا من حيث العلم موضوع لحكم وجوب
الأكرام ومن حيث الفقر لحكم وجوب الاطعام وليس معنى ذلك إلا ان
موضع الأول عنوان العالم وموضوع الثاني عنوان الفقير ولما كان
العنوانان عين الحثيتين لا تتراعيهما منهما لم يكن فرق بين ان تقول ان تمايز
الموضوعين بالحيثيتين أو موضوع الحكمين نفس الحثيتين ولما كان
الواجب امتياز موضوعات العلوم بعضها عن بعض بحسب الحقيقة اذ بدونه
يلزم اختلاط العلوم لا الامتياز بحسب المورد فانه غير لازم والاتحاد في هذه
المرحلة غير مضر بل هو واقع في اكثر العلوم فان العلوم في هذه الجهة
نوطان بعضها يمتاز عن بعض بحسب المورد ايضاً كالطب بالنسبة الى الفقه
اذ موضوع الأول بدن الإنسان وموضوع الثاني افعال المكلفين على فرض
كونه عالماً وبها متباينان من كلتا الجهتين وبعضها لا يمتاز عن بعض في هذه
الجهة ويتحدان بحسب المورد كالصرف والنحو والمعاني والبيان واللغة
فان مورد الجميع شيء واحد وهي الكلمة فليس امتياز موضوعات هذه العلوم

بعضها عن بعض الا بالحقائق أرادوا التنبيه عليه بقولهم ان تمايز الموضوعات بتمايز الحثيات اشارة ما حققناه .

والمطلب الآخر ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والاصوليون قسموا العرض الى أقسام خمسة لانه اما ان يعرض الشيء أولاً وبالذات أي ابتداءً أو بواسطة والواسطة اما داخلة فيه او خارجة عنه والخارجة اما اعم او اخص او مساوية ومرادهم من الواسطة الواسطة في العروض لا الواسطة في الثبوت كاتوهم من لا خبرة له فوقع فيما وقع والاعراض على قسمين ذاتيه وغريبة والعرض الذاتي عند الاكثرين ثلاثة العارض للشيء بلا واسطة والعارض له بواسطة الجزء الاعم أو المساوي والعارض له بواسطة أمر خارج مساو والغريبة عندهم قسمان العارض للشيء بواسطة أمر خارج اعم والعارض بواسطة خارج اخص ومحصل التقسيم ان العرض اما ان يعرض الشيء أولاً وبالذات او بواسطة والواسطة اما داخلة فيه او خارجة عنه والخارجة اما مساوية له في الصدق او أعم او اخص فالثلاثة الأول ذاتيه والاخيران غريبان والذي يبحث عنه في العلوم هي الذاتية وتسمية الاعراض الذاتية بالمسائل فاسد ولم يذهب اليه أحد ولعله سهو من قلعه الشريف وقد تفتن بذلك سلطان المحققين « ره » حيث قال : أي من حيث لحوقها وعروضها حتى تكون قضايا لانفس تلك الامور فانها من محمولات المسائل التي هي القضاءيات انتهى

ثم قال صاحب المعالم « ره » ولا بد له من مقدمات يتوقف الاستدلال عليها ومن تصورات الموضوع و اجزاءه و جزئياته ويسمى بمجموع ذلك بالمبادئ انتهى



قلت

قوله (من مقدمات) عبارة عن قضايا التي يتوقف التصديق في مسائل الفن على التصديق بها كعلم النحو واللغة وغيرها بالنسبة الى علم الفقه بل الأصول ايضاً . ويسمى ذلك بالمبادئ التصديقية . واما قوله (من تصورات الموضوع واجزائه وجزئياته) اشارة الى المبادئ التصورية ولذا « رحمه الله » صرح بتسميتها معاً بالمبادئ التي هي جنس لهما كما لا يخفى .

ثم قال صاحب المعالم « ره » ولما كان البحث في علم الفقه عن الأحكام الخمسة الى ان قال فلا جرم كان موضوعه هو افعال المكلفين « الخ »

وفيه

ان الصغرى ممنوع والكبرى مسلم على ما اشرنا اليه آنفاً والانعصار ايضاً في محل المنع وتوجيهه ان الحكم هو المحمول الثابت لموضوعه فان كان مما يرجع الى اختيار شخص فلا يخلو من ان يكون تكليفياً او وضعياً والحكم التكليفي عبارة عن الجامع بين الخمسة المعروفة فان اختصاصها بجامع قد أتى من ناحية معنى التقابل والانعصار الاقسام فيها عقلية ومن المعلوم توقف التقابل على جهة وحدة ولما لم يكن له عبارة مرضوعة يتوصل بذكر الطريقين في اخطاره في الذهن فيقال من حيث الاقتضاء والتخيير كما اشار اليه صاحب المعالم « ره » فهما طرفان لتلك الجهة التي تنحصر في الخمسة عقلاً وهذا من قبيل قولهم ان موضوع علم النحو الكلمة من حيث الاعراب والبناء فان الغرض ان الجامع المقابل للجامع بين الصحة والاعتلال هو الموضوع والا لاختلط العلمان وعندما لم يكن له عبارة

فحينئذ يتوصل في إظهاره بذكر طرفيه نعم قد يكون للجامع بين المتقابلين لفظ موضوع كالقرء فانه عبارة عن حالة لها طرفان احدهما الطهر والآخر الحيض لا انه موضوع للضدين كما توهمه بعض والحاصل ان المحمول على الشيء قد يكون حكماً تكليفياً وقد يكون وضعياً كجعل شيء شرطاً او مانعاً والاول عبارة عن الجامع بين الخمسة المعروفة الوجوب والاستحباب والاباحة والكراهة والحرمة بمعنى انها عبارة عن الحيثية التي يتقابل فيها الاقتضاء والتخيير فانها طرفان لجهة واحدة كما هو الحال في كل متقابلين والاباحة مندرجة في التخيير والاربعة في الاقتضاء سواء كان الزامياً ام لا فافهم وهذه الحيثية حيث كانت معموله كانت تكليفية اذا كانت في الجاعل جهة مولوية فكون الاباحة حكماً تكليفياً بمعنى انها من أقسام الجهة التي انقسمت الى التكليف وغيره وفرق واضح بين كون الحكم تكليفياً وبين كونه تكليفياً ولا منافات بين انتفاء الاول وثبوت الثاني وحيث كانت هذه جهة اعتبارية ملحوظة في ثلاثة اطراف المولى والفعل والمكلف فالبحث عنها يقع في ثلاثة مراحل المرحلة الاولى في البحث عن تعلق الاحكام الخمسة بالماهيات الواقعية ، وهو المبرر عنه بان الصلاة واجبة وشرب الخمر حرام والمنكف للبيان هذه المرحلة هو الفقه فانه مقام اثبات الاحكام بالادلة التفصيلية ولا يعتبر فيه الا كون المولى بحيث لو سئل عنه لأمر أو نهى او اباح وان لم يلتفت اليه بالفعل اترى ان تعلق الاحكام بالماهيات الواقعية يمكن ان يكون عرضاً ذاتياً فتبين بما حققنا ان لا مسرح لنا الا ان نقول بان البحث في هذه المرحلة ليس بحثاً عن الاعراض الذاتية لفعل المكلف والمرحلة الثانية في البحث عن تعلقه بالشخص فان للشارع ان يعتبر في تعلق حكمه بمن شاء كما اعتبر البلوغ واما العقل والقدرة فاعتبارهما

بديهي وايضاً المتكفل لهذه المرحلة تفصيلاً هو الفقه حينئذ لا معنى
لكون تعلق الحكم بحيثية لو خالفه الشخص عد عاصياً وهو صفة وعرض
في الحكم لا عرض ذاتيه للمكلف فتبين مما حققنا ان لا معنى لقوله « ره »
ولما كان البحث الى قوله من حيث كونها عوارض لافعال المكلفين
وقد عرفت انه كلام صوري لا محصل له

ثم قال صاحب المعالم « ره » ومبادئه ما يتوقف عليه من المقدمات
كالكتاب والسنة والاجماع .

اراد بذلك المبادئ التصديقية وهي عبارة عن القضايا التي يتوقف
التصديق بالمسائل التصديقية بها حينئذ الكتاب والسنة ليستا بقضايا فلا بد
ان نقول التصديق بالكتاب عبارة اخرى عن ان هذا المصحف من عند الله
جل جلاله فيكون التصديق بالكتاب والسنة من لوازم الاعتقاد باصول
الدين وعلى هذا يكون التصديق بالكتاب والسنة داخل في الفقه لا انه من
المبادئ التصديقيه لما عرفت انه من لوازم الاعتقاد باصول الدين والفقه
عبارة عن علم العبد باحكام مولاه سواء كانت التزامية او عملية حينئذ يدخل
التصديق بالكتاب والسنة في الالتزاميات ان كان المقصود منها الالتزام او
يدخل في العمليات ان كان التصديق بها عبارة عن العمل على طبقها فتبين
ان خروجه من الفقه وجعله مبادئاً له واضح الفساد مع ان جعل الاجماع
من المبادئ التصديقيه مما هو مضحك للشككي ضرورة ان التصديق بالاجماع
ليس واسطة في التصديق بحكم الله الواقع فالاجماع على مذهب الامامية اما
خارج عن الدليل واما داخل في السنة وعده مغايراً للكتاب والسنة للحفاظ
على عناوين القول ومزيد البيان موكول الى محله .



ثم قال صاحب المعالم « قدّه » ومن التصورات كمعرفة الموضوع واجزائه وجزئياته .

وفيه

خروج بعض المبادئ التصورية واختيار بعضها مما لا وجه له كتصور المحمول ولعله ساقط من قلة الشريف .

ثم قال صاحب المعالم « ردّه » ومسائله هي المطالب الجزئية المستدل عليها .

وهذا الكلام من وضوح الفساد بمكان لما عرفت من ان الفقه هو العلم الأحكام المستفاد من الأدلة والمستفاد من الأدلة هو الأحكام الكلية واستخراج الجزئيات من الكليات باعتبار انطباقها عليها ليس باستدلال بل تصور وانطباق محض فاذا علمت ان شرب الخمر حرام فحينئذ شرب هذا الخمر المخصوص مندرج تحت ان شرب الخمر حرام وهذا تطبيق محض ولا يعقل استنباط الأحكام الجزئية من الأدلة وانطباق الكلّي على الفرد تصور وقد شرحناه آنفا ان التصور لا يحصل من الدليل اصلا مع ان شرب الخمر حرام ليس بجزئية ومع ذاك يعد من مسائله فالمناط ليست كونها جزئية كما لا يخفى فالمسألة اما عبارة عن المحمولات المنتسبة الى الموضوعات سواء كانت جزئية أو كلية واما عبارة عن المحمول والموضوع والنسبة سواء كانت جزئية أو كلية



(المقصد الثاني) في نبذة في مباحث الالفاظ

قال صاحب المعالم « ره » اللفظ والمعنى ان اتحدا فاما ان يمنع نفس تصور المعنى من وقوع الشركة فيه هو الجزئي .

وفيه ما لا يخفى اما اولا ان عدم قبول الجزئي للشركة من جهة كونه في حد ذاته كذلك وكذا عدم امتناع صدقه على كثيرين في جهة كونه في نفسه وليس لتصورهما دخل في ذلك فضلاً عن نفس تصورهما وثانياً لا معنى لقوله « ره » اللفظ والمعنى لأن اللفظ عين المعنى واتصاف اللفظ عين اتصاف المعنى لأن الكاشف عين المكشوف عنه فهمما متحدان لا متغايران وأما الاتصاف أما هو في مرحلة الاستقلال فهو حينئذ كسائر المفاهيم فهو قبل إيجاد الموجد وتلفظ الالفاظ كلي وبعده جزئي من حيث صدوره عن شخص خاص في زمان خاص ومكان خاص وبالجملة فاللفظ من حيث انه موجود خارجي جزئي وعبارة اخرى كل موجود بعد الوجود والتلفظ فهو كلي قبله فنسبة الوجود اللفظي الى مفهوم زيد مثلاً قبل التكلم كنسبة الوجود الخارجي لزيد بالنسبة الى ماهيته وحقيقته فزيد في الخارج موجود كلي فكذلك في التكلم فان الكل موجود غاية الامر ان الوجود وجود لفظي ووجود خارجي وتنقيح الشيء ما لم يتشخص لم يوجد . وكول الى محله ليس هنا محل ذكرها والحاصل ان اللفظ من

حيث الاستقلال يتصف بالكلية والجزئية حقيقة ومن حيث الآلية والكاشفية لا يتصف بها حقيقة والمراد بقولنا في حد نفسه بمعنى كونه بالنظر الى نفسه صالحاً لذلك وان لم يصلح له من جهات خارجية لوجود ما منع كمنهوم الواجب وشريك الباري والكمليات الفرضية وامثال ذلك فانها داخلية في التعريف ولا ضير فيه اذ الصلوح المذكور متحقق في الجميع وعدم وقوع الصدق أو امتناعه أو انحصاره في فرد أو افراد معدودة انما هو بالنظر الى الجهات الخارجة عن انفسها ضرورة انه لو قطع النظر عن امتناع تعدد وجود الواجب أو امتناع وجود الشريك لم يكن في نفس المفهوم قصور في الصدق عليه فالقصور في الافراد لا في الكمليات من حيث صلوحها للصدق على تلك الافراد لو فرضت موجودة فلا يخرج شئ منها عن تعريف الكلبي فضلاً عن ان يدخل في تعريف الجزئي اذ مفهوم الجزئي بالنظر الى نفسه امر لا يصلح لما ذكر وثالثاً ان الكلية والجزئية جتهان واقعيان وليسا موقوفين على تصور متصور فهل يخفى على بشرانه اذا لم يكن تصور ولا صاحبه لم ينهدم اساس الكلية والجزئية مع ان نفس تصور المعنى لم يمنع من الكلية والجزئية .

ثم قال صاحب المعالم « ره » ثم الكلبي اما ان يتساوى معناه في جميع موارد وهو المتواطى أو يتفاوت وهو المشكك (الح) . وهذا الكلام من سخائف الاوهام فان تناسيم الكلبي ان كان بالنظر الى الحقيقة فهو غلط فان الحقيقة موجودة في جميع الافراد بالضرورة وجواز التشكيك في الماهيات لا يخفى شناعته وان كان بالنظر الى صدق الاسم من حيث الشدة والضعف فهو خارج عن حقيقة الكلية والحاصل ان تحقق الحقيقة في جميع مضاديق الكلبي مرحلة وصدق اسم الكلبي عليهما مرحلة أخرى

قال صاحب المعالم « قدّه » وان تكثرا فالفاظ متباينة سواء كانت المعاني متصله كالذات والصفة او منفصلة كالضدين « الخ » ومراده بقوله ان تكثرا فالالفاظ متباينة أي ان تكثرت الالفاظ والمعاني فحينئذ الالفاظ متباينة ولا يخفى تباينية الالفاظ بواسطة تباينية المعاني واتصاف الالفاظ بها بعد اتصاف معانيها في زمن الكاشفية فحينئذ المعاني ايضاً متصنعة لأن الكاشف عين المكشوف عنه واتصاف اللفظ عين اتصاف المعنى على ما حققناه سابقاً غاية الأمر ان اتصاف المعنى بها اولاً وبالذات واتصاف الالفاظ ثانياً وبالعرض .

ثم قال « قدّه » (سواء كانت المعاني متصله كالذات والصفة) وقد خفي عليه « رحمه الله » من ان وجود ذات مصداقاً لمعنيين لا يوجب اتصال المعاني أترى ككون الشيء جسمًا حيواناً انساناً عالماً فقيراً فاسقاً تاجراً الى غير ذلك يوجب كون معانيها متصله حاشا وكلا ومراده بالاتصال لا معنى له الا التقارن بحسب الوجود وقد خلط بين المصداق والمعنى فزعم ككون الشيء مصداقاً يوجب اتصال المعاني وينبغي أن يقول بعد ما قال وان تكثرا فالفاظ متباينة سواء وجد المعاني في مورد واحد ام لا .

قوله « ره » أو منفصلة كالضدين مجرد عبارة لا محصل لها الا ان يراد بها أي بحسب الوجود لا يجتمع وهذا اصطلاح خاص منه ره وينبغي ان يقال قد يوجد في المعنى خصوصية لا يتحقق في مورد واحد كالضدين فان الضدين أمران وجوديان لا يجتمعان في محل واحد كالبياض والاسود فان أثر البياض تفرق نور البصر والاسود قابضية نور البصر وذلك لخصوصية في معانيهما .

ثم قال صاحب المعالم « ره » وان تكثرت الالفاظ واتحد المعاني فهي مترادفة « الخ » .
ومراده « ره » اعم من ان يكون بوضع واحد أو باوضاع متعددة لان تعدد الوضع وعدم تعدد لامدخلية له بكون الالفاظ في ردیف واحد في استعمال كل منها في ذلك المعنى من دون إلقاء خصوصية بأحدهما دون الآخر هذا معنى الترادف واما وقوعه فحل تأمل قد مثلوا أمثال لذلك منها كوضع هذه الالفاظ أي الاسد وسبع وليث وحارث وغضنفر وهزبر لمعنى واحد وهو الحيوان المفترس .

وفيه ما لا يخفى بعد العلم بحقيقة معنى الترادف فان اطلاق الاسد انما يطلق على الحيوان المخصوص من جهة تهوره في غضبه واقتحامه مالا يبالي يقال أسد فلان اذا غضب وسفه واجترى واطلاق لفظ ليث انما يطلق عليه من جهة شدته وقوته فان الليثيه من الأبل الشديدة والمليث لمنبر الشديد القوى وكذا اطلاق السبع لفراسته ولذا ترى يطلق على كل مفترس انه سبع وكذا الهزبر والغضنفر والضرغام كل منها يطلق باعتبار جهة مخصوصة بها يباين الآخر فان العالم باصناعة لا يخفى عليه من ان في كل جهة وخصوصية ليست في الآخر من دون فرق بين ما كان من الاسماء او الحروف أو غيرها ومنها كالإنسان والبشر مقابل للملك ولذا قال الله تعالى ماهذا بشراً ان هو الا ملك كريم ولو قال ماهذا انساناً ان هو الا ملك كريم كان ركيكاً واطلاق البشر على الحيوان الناطق باعتبار بشريته ولذا صار مقابلاً للملك واطلاق الإنسان عليه باعتبار أنه فان لفظ الإنسان مأخوذ من الأنس ولذا صار مقابلاً للجن قال الله تبارك وتعالى وما خلقت

الجن والأنس الا ليعبدون ولو كان قائلًا وما خلقت الجن والبشر كان
 ركيكاً فمن له ادنى خبرة باللسان يعرف ويشهد بصحة ما حققناه وهل يخفى
 على أحد عدم حسن أن يقال ابن الانسان أو ابو الانسان وحسن أن يقال
 ابن البشر أو ابو البشر نعم الا في مقام المدح يحسن ان يقال هو ابن
 الانسان ولو قلت في هذا المقام أي في مقام المدح هو ابن البشر لما افاد
 ذلك المدح كما يشاهد به الوجدان ولو كان بينهما ترادف لم يكن فرق في شيء
 منهما كما هو معنى الترادف فيكشف هذا كشفاً قطعياً عن ان في كل منهما
 خصوصية ليست في اخرىها وعدم المعرفة بتلك الخصوصية تفصيلاً لا ينافي
 العلم ببطلان الترادف لأن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود (فتفتن)
 وتنصيص أئمة اللغة لا يعتبر الا عند نقل مورد الاستعمال لا في تشخيص
 الموضوع له عن غيره فانه أمر لا مرجع فيه الا الاجتهاد اذ لم يسأل الواضع
 ولا شاهد الوضع احد حيث نص واحدهم بان اللفظ موضوع لكذا فهو
 تخرج من نفسه واجتهاد بحسب ما ادى اليه نظره حينئذ لا يعتبر قولهم
 بوقوع الترادف بين لفظين أو أزيد بعد ما عرفت التفصيل بما لا مزيد عليه
 ثم قال صاحب المعالم « قده » وان تكررت المعاني واتحد اللفظ
 من وضع واحد فهو المشترك .

وفيه

ان وحدة الوضع لا مدخلية له كما ان تعدده ايضاً
 لا مدخلية له فيه وقوله (فهو المشترك) اشارة الى اللفظ لا الى الوضع
 ولذا يسمى بالاشتراك اللفظي وتسميته بالاشتراك اللفظي من باب اشتراك
 اللفظ بينهما لا من حيث اشتراك الوضع كما ان لا دخل لوحدة الواضع وتعدده
 كذا لا دخل لوحدة الوضع وتعدده بل المناط في المشترك وحدة اللفظ

وكثرة المعاني سواء كان بوضع واحد أو بأوضاع متعددة وسواء اتحد
الواضع أو اجتمعوا وقالوا انا وضعنا لفظ الفلاني لهذه المعاني هذا معنى
الاشتراك واما وقوعه فمحل تأمل توضيح ذلك قد وقع التشاجر
والنزاع بوقوع الاشتراك والترادف بفرقة منهم احوالها كما نسب الى تغلب
الابيري والبلخي ونظراهم وفرط بعضهم فاجب الاشتراك وما اطلمت
بمن يقول بوجود الترادف وفرقة تنازعوا في الوقوع وعدمه ومحل نزاعهم
الالفاظ اللغوية الأصلية لا الاعلام وامثالها واستدلوا من الطرفين
بحج واهيه سخيفة وأقوى ادلة المثبتين تنصيص أئمة اللغة واستقراء
الفاظها فنقول ان نص أئمة اللغة لا اعتبار فيه الا في ثقل موارد
الاستعمال لا في تشخيص الموضوع له عن غيره فانه أمر لا مرجع فيه
الا اجتهاد بحسب ما ادى نظرهم حيث لم يسأل الواضع ولا شاهد الوضع أحد
منهم فاذا نص واحد منهم بان اللفظ موضوع لمكذا فهو تخرج من عنده
واستنباط بحسب ما ادى اليه نظره حينئذ لا اعتبار في قولهم ان اللفظ مشترك
بين معينين أو الترادف بين اللفظين أو أكثر في زمن لا سبيل اليه الا
الاجتهاد فلا حجة فيه ومنه يعلم ضعف استنادهم الى الاستقراء لانتهاء
بالآخرة الى الاجتهاد والنظر فان تصفح كل شخص وتتبعه فيما لا سبيل فيه
الى الحس بمقتضى وسعة فكره ومبلغ نظره فرجع قول من يستدل في اثبات
الاشتراك والترادف بالاستقراء بانه وجد الفاظاً في اللغة كالانهاج والبشر
وامثالها تستعمل في مورد واحد لا يجحد بين معانيها تغايراً بحسب نظره
فيظن أو يقطع بانها مترادفة وأخرى كالقراء والجون والعين وامثالها
يستعمل كل واحد منها في موارد مختلفة متباينة لا يجحد بينها جامعاً فيظن
أو يقطع بانها مشتركة وهذا كما ترى ليس الا اجتهاداً في امر لا طريق اليه

الا الاجتهاد والنظر والواقع خلاف ذلك بحكم الاستقراء بيان ذلك ان
الاسماء موضوعة بازاء معا فيها باعتبار جهة تنطبق عليها فقد تنطبق تلك
الجهة التي هي الموضوع له حقيقة على موردين أو موارد مختلفة في نفسها فيطلق
اللفظ على هذه الموارد المختلفة المتباينة باعتبار تلك الجهة الجامعة المنطبقة
فيظن غير الخبير من جهة الغفلة عن تلك الجهة الوحدانية التي هي الملاك
في صحة الاطلاق ومن جهة أنه يترأى في بدو النظر المتباينة في نفس الموارد
التي وقع الاستعمال فيها ان اللفظ مشترك بين هذه الموارد اما الامثلة مثلوها
فترادف فقد عرفت الحال فيها بما لا مزيد عليه واما مثال الاشتراك
فقد قالوا كالقرء .

وفيه

ان القرء موضوع للحالة التي تتصف بالطهر والحيض
فهي موضوعة للحالة الجامعة التي هي حالة المرأة لا أنه موضوع للطهر
والحيض بكونها معنيين بل من جهة مصداقين وموردين للجهة الجامعة التي
هي حالة النساء وبهذا الاعتبار الرجل لا طاهر ولا حائض كما ان الحجر
والشجر ايضاً كذلك وايضاً مثلوا للاشتراك لفظة العين واشتهر احصاء
معانيه باثنين وسبعين لكنه توهم محض يظهر حاله مما حققناه والتحقيق
انه لم يوضع الالمعنى واحد وهو ما كان له تعين والأمور البالغة الى السبعين
كلها موارد انطباق لهذا العنوان الجامع ولذا يطلق على كل موجود من حيث
بروزه من العدم الى الوجود كما يقال له وجود في الاعيان وزيد من
الاعيان الخارجيه ولا يضر في هذه الدعوى عدم الاحاطة التفصيليه بذلك
الجامع وجميع حدوده كما لا يضر عدم الاحاطة التامة التفصيليه بجهة التغاير
في مورد توهم الترادف فان الاحاطة التفصيلية غير ميسورة لا حد حتى في لفظ

واحد الا لعلام الغيوب وليس المدعى ذلك بل الغرض دعوى العلم ببطلان
الترادف والاشتراك اجمالاً لا يتوقف على الاحاطة النامة بالضرورة .

ثم قال صاحب المعالم « قده » وان اختص الوضع باحدهما
استعمل في الباقي من غير ان يغلب فيه فهي الحقيقة والمجاز « الخ »
وفيها للنظر مواقع منها قوله ان اختص الوضع « الخ »
لا معنى له اذ الحقيقة أعم من وضع اللفظ للمورد بخصوصه ومن وضعه لغيره
ايضاً ومن وضعه للجامع مع المنطبق عليه مضافاً على هذا ان الحقيقة والمجاز
صفتان للاستعمال لا للوضع فان وجود الوضع دون استعماله لا يوجب حقيقة
اللفظ والسالبة بانتفاء الموضوع مع ان الحقيقة عبارة عن استعمال اللفظ
في الموضوع له والمجاز عبارة عن استعماله في المعنى المناسب للمعنى الحقيقي
بيان ذلك ان وضع اللفظ للمعنى يحدث العلاقة والارتباط بينه وبين
الموضوع له ابتداءً وبالاصالة وبينه وبين مناسبه ثانياً وبالتبعية قهراً
وهذا فرع تناسب المعنيين وهو المراد بالعلاقة والالم يحدث هذا الارتباط
الثنائي التبعي فان ارتباط اللفظ مع المعنى المجازي إنما هو بتوسط المعنى
الحقيقي وبتبعيته فارتباطه به في الحقيقة من شأن ارتباطه بالمعنى الحقيقي
ومنشأ هذا الارتباط ليس الاتناسب المعنيين والتجاوز في الاستعمال تابع لهذا
الارتباط فعلى هذا البيان ان الاستعمال على ثلاثة أقسام ان استعمال اللفظ
في الموضوع له حقيقة وان استعمال اللفظ في معنى مناسب للمعنى الحقيقي
وهو المعبر عنه بوجود العلاقة فجاز وان استعمال اللفظ لا من جهة الوضع
ولا من جهة وجود العلاقة فينبذ لا محالة يكون الاستعمال غلط فافهم
منها قوله « ره » ثم استعمال في الباقي « الخ » ايضاً لاصحة له
فان الاستعمال ليس مقتضى بصيرة اللفظ مجازاً بل الاستعمال أعم على

ما نحققه في محله (إنشاء الله تعالى) وكون الاستعمال مجازاً لا يتحقق الا اذا كان بين المعنيين ارتباطاً كلياً فحينئذ يستعمل اللفظ في المعنى المناسب له ومنها قوله من غير ان يغلب فيه « الخ » ايضاً لا يرجع الى محصل فانه اما ان يراد من الغلبة المهجورية بمعنى صيرورة اللفظ مجازاً في المعنى الأول فهو واضح الفساد اذ المهجورية لا يوجب مجازية معنى المهجور بالضرورة أترى ان أحداً اذا سمي اسم ابنه بزيد بعد تسمية الآخر به يوجب المجازية بعد غلبة الاستعمال حاشا وكلا واما ان يراد من الغلبة عدم انصراف اللفظ الى المعنى الأول فهو ايضاً لا يوجب مجازية المعنى الأول اذ التعين الثانوي لا يوجب مجازية المعنى الأول نعم انما هي من اسباب التعين وانصراف اللفظ اليها ولذا يحتاج في ارادة المعنى الأول الى القرينة التعيينية التي تجاهم الحقيقة كما في المشترك فافهم ومما يقضى منه العجب قول صاحب المعالم « قده » وان غلب

وكان الاستعمال بالمناسبة فنقول لغوي وشرعي وعرفي .
مضافاً الى ما عرفت من ان الغلبة والاستعمال بالمناسبة لا ينال في المجازية ومضافاً الى جعله قسم الشئ قسماً له فهو ظاهر البطلان ضرورة ان الشرعي قسم من اللغوي غاية ما في الباب يكون من العرفية الخاصة ولا ضير فيه فنقول نقل اللفظ من معنى الى آخر على قسمين الأول ان يقصد تعيينه بازاء الثاني وقصره عليه بطريق الحقيقة من غير ان يكون مسبوقاً باستعماله فيه استعمالاً مبنياً على وصفه السابق كما لو اطلق عليه من جهة كونه فرداً للمعنى الأول أو بطريق المجاز كما لو استعمل فيه بخصوصه سواء كان فرداً له كما قالوه أولاً الثاني ان يراد منه استعمالاً أو اطلاقاً مع القرينة فيبلغ بحسب كثرة ذلك حد هجر ان الأول وفهم الثاني منه مطلقاً

ويسمى عرفاً بالنقل والوضع التعينى والاول التعينى لحقيقة النقل هو ان يستعمل اللفظ في معناه ويطلق على فردة الواقعي أو الادعائي و يعلم ارادته من القرأئ و يستمر هذا الاطلاق حتى يحصل العلم باختصاص الاطلاق به بحيث لا يراد من اللفظ غيره في لسان المطلق فاذا كان مسيس الحاجة الى الاستعمال والاطلاق في لسان العرف يسمى منقول عرفي أو في لسان الشرع يسمى شرعى ولا معنى لمنقول لغوي اذ بعد ما قلنا بان دلالة الالفاظ ذاتية لا معنى للنقل ولبيان ان دلالة الالفاظ هل بوضع الواضع أو لأجل مناسبة ذاتية موكول الى محله وليس هنا محل ذكرها هذا مجمل القول فيما أفاده « قده » في تعاريف أجزاء التقسيم واما في نفس القسمة لا يخفى ما فيها اذ لا تصح عقلاً لأنه منتف فيها ما يجب رعايته في كل قسمة حقيقية من الحيثية المشتملة على أطراف متقابلة من أجل ذلك الحيثية وينحصر المقسم في الأقسام ويتقابل عناوينها بتقابل تلك الاطراف ومن هنا صح ان يقال الكلمة مثلاً من حيث الاعراب والبناء اما معرفة أو مبنية ومن حيث الصحة والاعتلال اما صحيحة أو معتلة وهكذا ولم يصح ان يقال مع الاعراض عنها الكلمة اما معرفة أو مبنية لوضوح كونها حينئذ غير منحصرة في القسمين بل ولا في الف قسم وكذا لا يصح ان يقال الكلمة اما معرفة أو معتلة لعدم تقابل الأقسام ووجه انتفاء ذلك هنا ظاهر بالتأمل فيها ولا اعتباراً اذ لا دخل للاعتبار في كون اللفظ مشتركاً ومنقولاً ومرتبلاً وحقيقة ومجازاً بالضرورة والاعتبار الحاصل في بعض الاقسام لا دخل له في كلي الاقسام ولا استقراء خارجياً كيف وهناك أقسام وعناوين اخر متداولة في لسان العلماء قابلة للضم الى تلك الاقسام مثل كون اللفظ عاماً أو خاصاً امرأً أو نهياً الى غير ذلك فالتحقيق ان يقال وحيدة

المقسم كسر يان المقسم في الاقسام معتبرة وهذا لا ينافي أن يكون عناوين كثيرة التداول بينهم اذ يجمع كل اثنين أو ثلاثة منها فما زاد حيثية ذات اطراف متقابلة يمنع اجتماعها في أمر واحد فحينئذ نقول كل لفظ ان شاركه غيره في الدلالة على معناه من جهة واحدة على ما هو مقتضى الترادف فترادفان والافتباينان وايضاً كل لفظ فاما يتحد معناه وضعاً وهو المختص أو يتعدد وكلما تعدد معناه وضعاً اما مشترك أو منقول أو مرتجل وايضاً كل لفظ ان استعمل فيما وضع له كان حقيقة أو غيره لعلاقة كان مجازاً وهكذا فان كل واحد من التقسيمات المذكورة كما ترى انما هو بملاحظة حيثية ذات اطراف متقابلة يمنع معها كون الاقسام متداخلة

ثم قال صاحب المعالم (قد هـ) أصل لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية « الخ » .

أقول

لا اشكال في ان الحقيقة باعتبارات مختلفة تنقسم الى اقسام شتى ولما كان غرض الأصوليين متعلق بكلمات الشارع انحصر قسمه عندهم في اللغوية والعرفية والشرعية فالحقيقة اللغوية هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له بحسب أصل اللغة التي تشاجروا في ان وضعها هل هو ذاتي أو جملي وعلى تقدير الجعل في ان واضعها هل هو الله تعالى أو البشر بالهام منه تعالى وقد تبين سابقا ان الاعلام الشخصية والاصطلاحات المستحدثة خارجة عنها واما الحقيقة العرفية لها اطلاقان (احدهما) أعم من الأولى وهي الكلمة المستعملة فيما هي حقيقة فيه في العرف سواء كان وضعها بحسب أصل اللغة او طارياً والى هذا يشير قولهم : الأصل اتحاد الحقيقة العرفية واللغوية حتى يثبت التعدد « ثانيهما » مقابل الأولى

وهي ما حدث الوضع فيها من أهل اللسان وهذه هي محط نظر القسمة والفرق بين اللغوية والعرفية بهذا المعنى وملخص ما حققنا ان الأولى ما بها قوام أهل اللسان وهي منشأ انتزاع هذا العنوان ولا يكون أهل اللسان أهل هذا اللسان الا باعتبارها فلها تقدم رتبى على الحقيقة اللغوية والثانية ما لا يكون كذلك بل تحدث من أهل اللسان بعد اتصافهم بذلك وبهذا البيان تبين انه لا يعتبر في الحقيقة العرفية سبق حقيقة لغوية ولا يشترط بقاءها أو هجرها هذا ما يخص فرق بين اللغوية والعرفية وبيان حقيقتيها واما مناط صحة الاضافة فنقول : ان العلة الغائية والداعي للوضع ميسس الحاجة اليه وسهولة الأمر وهذا الأمر الباعث للوضع قد يتحقق بالنسبة الى نفس اللسان وأصل اللغة كما في اللغات الأصلية فان أوضاعها لميسس حاجة أصل اللسان اليها لما عرفت ان قوامه بها وهذا الارتباط هو المصحح للنسبة والاضافة حيث تقول حقيقة لغوية وقد يتحقق بالنسبة الى أهل اللسان بعد استقرار لسانهم وتقومه بأوضاعه الأصلية اللغوية وهي المسماة بالحقيقة العرفية بالمعنى الثاني التي اشرنا اليه آنفاً ومصحح النسبة والاضافة الى العرف كون باعث الوضع ميسس حاجة أهل العرف اليه وهذا ان استوت فيه نسبة الجميع بان لا يكون في ميسس الحاجة اليه خصوصية لبعض دون بعض فعرفيه عامة والا فعرفيه خاصة والخصوصية في ميسس الحاجة قد يتحقق لطائفة أو جماعة كاهل بلد أو قبيلة فتنسب اليهم وقد يتحقق لجهة مخصوصة كفن الفقه أو النحو مثلاً أو صناعة وحرفة مخصوصة ومن هذا القبيل جهة الشرع لحاجة جهة الشرع اذا مست الى الوضع والحقيقة المتأثرة به الى هذه الجهة فيقال وضع شرعي أو حقيقة شرعية .



ثم قال صاحب المعالم « قده » واما الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها
ونفيها فذهب الى كل فريق « الخ »

أقول

نعم هو كذلك اختلفوا في محل النزاع من حيث الوضع
والالفاظ الموضوعية والمعاني الموضوع لها اما من حيث الوضع فصرح غير
واحد بان متعلق النفي والاثبات هو الوضع التعييني من الشارع وهو مساق
اكثراً دلة المقام واغلب الكلمات الواردة في محل النزاع على ما سنبينه انشاء
الله تعالى وصریح جماعة اخرين قد عمموا النزاع وجعلوا الوضع الحادث من
كثرة استعمال نفس الشارع داخلاً في محل النزاع وتخير بعضهم في الوضع
الحادث من مجموع استعمالات الشارع ومتابعيه وبعضهم في الحادث من غلبة
استعمالات أهل زمانه « ص » وان لم يكن لانضمام استعماله « ص »
دخالة وكذلك الحال في الحادث في اعصار الأئمة « ع » مع ان ثمة
النزاع تجري في أغلب هذه الصور فالصواب ان ليس في المسألة الا قولان
النفي والاثبات واما من حيث الالفاظ الموضوعية فقد ذكر غير واحد من
الاولاخير ان النزاع في النفي والاثبات الكليين ونسبوه الى ظاهر كلام كل من
حرر النزاع في المسألة وهو واضح الفساد اذ الواجب حينئذ تعيين تلك الالفاظ
واشتهارها كالشمس في ضاحية النهار فعدم تعيين أحد إياها يكشف كشفاً
قطعياً عن بطلان ذلك ويوضح عن ان النزاع انما هو في السلب الكلي
والايجاب الجزئي بمعنى ان النافي ينكر الحقيقة الشرعية في استعمالات الشارع
رأساً والمثبت يبطل هذا الإنكار ويدعى ثبوتها فيها في الجملة واما تعيين موردها
وانها في أي لفظ من الالفاظ ببدل الفراغ عن ثبوتها في الجملة فهو تابع للفحص
والبحث واستفراغ الوسع في التتبع من حال لفظ فلفظ حتى يعلم الحقيقة

في عصر الشارع في أيها حصلت وفي أي زمان ووقت حدثت ولا ريب ان ذلك يختلف بحسب اختلاف الأشخاص والأقارم وبسطيدهم وسعة باعهم في الفحص والتتبع ولأجل ذلك الكلام في ثبوت الحقيقة الشرعية في بعض الألفاظ من المثبتين لها ايضاً واما من حيث المعاني الموضوعات لها قد وقع النزاع في ان معنى المتعين هل معنى مخترع من الشارع بمعنى انه اخترع ماهيته ووضع اللفظ بأزاءها اولا ولكن بعد التأمل يعلم ان النزاع في هذه المرحلة من الحرافات لأن مرجع الجعل والتصرف ليس إلا جعل الشيء فرداً ومحصلاً للماهية لا الى اختراع ذات وماهية فان اختراع الذات غير ممكن لأن الماهية هوهوية الوجود خارجاً ومنتزع منه تحليلاً ولا معنى لجعل الأمر المنتزع الا لجعل منشأ انتزاعه وهو اما في الأمور المتأصلة فهو عبارة عن إعطاء المنزلة وتسرية حكم موضوع الى موضوع آخر كما اذا حكم الشارع بكون مايع خمرأ واما في الأمور الاعتبارية التي يتطرق اليها الجعل فرجعه الى انجعال نفس العنوان في مورد الجعل والمقصود من جعل العنوان اعطاءه لما كان خالياً عنه أو نفيه عما كان متصفاً به ومرجعه الى جعل ذلك الشيء فرداً ومحصلاً لذلك العنوان أو منسلخ عنه وهو تصرف وضعي في جانب الموضوع واقع في العرف والشرع .

قال في المعالم « قده » وقبل الماوض في الاستدلال لا بد من تحرير النزاع فنقول لا نزاع في ان الألفاظ المتداولة على لسان أهل الشرع المستعملة في خلاف معانيها الغوية قد صارت حقائق في تلك المعاني كاستعمال الصلوة في الألفاظ المخصوصة « الخ »

وفيه

جعل ما في النزاع وضع الشارع تمييزاً والمجاز

في لسانه لازمه ان مقالة المثبتين هو الأول ومقاله النافين هو الثاني مع أنه لا تقابل بينهما ضرورة ان انكار الوضع التعيني أعم من الالتزام بمجازية استعمالاته كما ان انكار المجازية أعم من الالتزام بالوضع التعيني فتبين أنه كما صرح « قده » أن النزاع في وضع الشارع كذلك الوضع التعيني الحادث من كثرة استعمالات نفس الشارع ايضاً داخل في محل النزاع ايضاً الوضع الحادث من مجموع استعمالات الشارع ومتابعيه داخل في محل النزاع وايضاً الوضع الحادث من غلبة استعمالات أهل زمانه « ص » وان لم يكن لانضمام استعماله « ص » دخالة وايضاً الوضع الحادث في اعصار الأئمة « ع » جميعاً داخل في محل النزاع لأن ثمرة النزاع تجري في اغلب هذه الصور فتبين فساد ما زعمه صاحب المعالم « قده » من تخصيص النزاع بمجرد الوضع التعيني من النبي « ص » من حيث هو غاية الاتضاح لأن مرجع كلامه « ره » الى ان المنكر انما ينكر مباشرة النبي للوضع التعيني ولا ينكر وجود الحقيقة في لسانه « ع » ومن الواضح ان النزاع على هذا التقدير لا يرجع الى محصل ولا يفيد فائدة أصلاً وانما النزاع المئمر هو وجود الحقيقة في لسانه بل في لسان الأئمة « ع » ايضاً وعدمه اذ به يختلف حال الاستنباط من حيث استكشاف مراد المعصوم ويتعلق به حينئذ غرض أهل الأصول مع أن المباني التي بناها لا أصل لها اما قوله (لا نزاع في ان الالفاظ) الى قوله (بعد وضعها في اللغة) كيف مع ان هذا هو المذهب الصحيح الذي لا يشك فيه ذو مسكة فان الصلوة كانت في اللغة بمعنى العطف وهو من الرب الرحمة ومن المربوب الاستكانة والتذل والاستغفار ومن عبد على آخر طلب الرحمة من ربه له فالصلوة من الله تعالى ومن غيره حقيقة واحدة والاختلاف في المصاديق اذ الحقيقة

اللغوية موجودة في الأركان المخصوصة فهي من جهة كونه قياماً عند الرب على وجه الاستكانة والخضوع التي عبارة أخرى عن قصد القرية يطلق عليها الصلوة حقيقة الصلوة لا تتحقق إلا أن يقع الفعل على هذا الوجه كما أن وضع الجبهة على الأرض لا يكون سجوداً إلا إذا كان بعنوان التذلل فعلى هذا الأساس قصد القرية ليس جزءاً أو شرطاً بل إنما هو بالنسبة إلى الأفعال كالروح من الجسد وبالجملة فالجهة الأولوية الواقعية محفوظة فيما اخترعه الشارع ولا مناص عن اعتبار ما يعتبر في تحقق حقيقتها وحدودها وأحكامها اذ هي اختراع مصداق لا غير والدعاء من مصاديقه ايضاً لا معنى لغوى له (فتفتن).

واما قوله « ره » (واستعمال الزكوة في القدر المخرج من المال بعد وضعها في اللغة للنمو) كسابقه من الفساد بمكان فلان الزكوة في الأصل هي الطهارة عن الاوساخ المعنوية حتى النجاسة الحكيمة وكون اليا بس زكياً من هذا الباب حيث ان ملاقاته لا يوجب الانفعال ولو كان اليا بس من الأعيان النجسه وحيث انها كالامراض البدنية مانعة عن النمو فزوالها موجب للنمو لا انه معنى مستقل له كما زعمه صاحب المعالم « ره » قال الله تعالى قد افلح من زكاها وقال تعالى نفساً زكية وقال عز وجل ما زكى منكم من احد وقال تعالى ولا تزكوا أنفسكم بل الله يزكى من يشاء وقال تعالى أزكى لكم وأطهر وحيث ان التصديق بجزء من المال يوجب تزكية ما بقى منه فان المدفوع بمنزلة الوسخ تطلق على ما يدفع منه فدفع جزء من المال عين التزكية وزكاته منتزعة منه فلا وجود مباينة لهذه الصنعة ولا تحقق لها إلا بان يدفع هذا المال والمصلح للاطلاق إنما هو الاتحاد واليمينيه كما في الخلق والصنع واللفظ والايحاد فان الخلق

في الخارج هو المخلوق وكذلك في اخواتها فتدبر فتبين ان المعنى
الاصلي محفوظ في جميع الموارد وليس لنا معنى مغاير للاصل كما عرفت
واما قوله « ره » (واستعمال الحج في اداء المناسك المخصوصة بعد
وضعه في اللغة لمطلق القصد) وهو ايضاً كسابقه من الوهن بمكان حيث
ان الحج على ما يظهر من الاخبار زيارة الله تعالى والقصد والوفود اليه
والحجر عمن الله حجة الاسلام عبارة عن البيعة مع الله تعالى فالاسلام في حق
من يتمكن لا يتم الا به وهذا معنى كونه حجة الاسلام فان الاضافة باعتبار
السبب كما في قولك صلوة الظهر أو المغرب أو الكسوف أو الزلزلة فكما ان
اضافة الصلاة الى الوقتين وغيرها باعتبار كونها وظيفة لها وكذا اضافة
الحج الى الاسلام باعتبار كونه وظيفة الاسلام ولذا عد مقابلاً لحجة
الاستيجار والنذر ولم يذكروا هذه المقابلة في الصلاة والصوم مع انها ايضاً
قد يجبان في أصل الشرع وقد يجبان بالنذر والاستيجار والحاصل ان كون
الحج زيارة الله والوفود اليه ليس مما جعله الشارع كذلك بل جهة ثابتة له
في نفسه فالحج بحسب معناه الاصلي ليس الا عبارة عن القصد والوفود
وهو محفوظ في العمل المشروع قطعاً من دون استناد الى جعل الشرع في هذه
الجهة أصلاً واعتبار التعبد والقرابة وسائر الأمور والكيفيات أجنبي عما
يرجع الى معنى اللفظ بل راجع الى الحكم ومرحلة الطلب وقس على ذلك حال البقية
قال صاحب المعالم « ره » احتج المنتهون بان تقطع

بان الصلاة اسم للركعات المخصوصة الى قوله ونقطع . . . بق هذه
المعاني الى النهم عند اطلاقها وذلك علامة الحقيقة « الخ »

وهذا الاستدلال من الغرابة بمكان ضرورة ان الماهيات المجموعات
في الشرع افراد للماهيات العرفية النفس الامرية التي وضع بازاءها الفاظ

في اللغة وتلك الالفاظ فيها حقائق بحسب اللغة فان المعنى الاصلي محفوظ في الجميع واختلافه بحسب الاسباب والاوقات والاشخاص والاحوال جهة راجعة الى مرحلة الطلب فهي من قيود الهيئات وادوات النسبة والحكم لا ربط لها بما استعمل فيه مادة اللفظ فتوهم ان الشارع اخترع حقائق هي بذواتها مغايرة لذوات الحقائق اللغوية من الخرافات اللهم إلا ان يقال ان الشارع احدث فرداً آخر لتلك الماهيات فيقع مورداً للنزاع في ان الشارع استعمل اللفظ فيه مجازاً من حيث الخصوصية أو حقيقة من باب النقل الراجح وهو وضع اللفظ لبعض افراد معناه لكن يردّه أن مع وجود السبيل إلى الاستعمال الحقيقي بحسب أصل الوضع اللغوي وهو اطلاق الكلّي على الفرد لا حاجة إلى المجاز أو الوضع الجديد مع أن التجوز بلفظ الكلّي عن فرد لا معنى له .

وأعجب من هذا استدلاله بالتبادر فان التبادر على تقدير تسليمه انه علامة للحقيقة مستندة الى كثرة الاطلاق عليها وكثرة كونها مراداً بحيث يغلب حتى لا يحتاج الى القرينة .

قال صاحب المعالم « ره » واورد عليه انه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ان تكون حقائق شرعية بل يجوز كونها مجازات .

وفيه

ان المستدل لم يجعل مجرد استعمالها في غير معانيها دليلاً على كونها حقائق شرعية بل ادعى سبق المعاني إلى الفهم عند الاطلاق وبعد ذلك لا يبقى مجال لهذا الاشكال والاراد .

ثم قال صاحب المعالم « ره » ورد بوجهين احدهما انه ان اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها في غير معانيها بمناسبة المعنى اللغوي الى قوله

فهو خلاف الظاهر لأنها معانٍ حدثت « الخ »

وفيه

مواقع للنظر منها أن الإراد هو كون الاستعمال أعم والرد يذهب بأن المجازية لا تنافي الحقيقة الشرعية ولا ربط أحدهما بالآخر ومنها أن الحقيقة الشرعية ليس على ما زعمه فان النزاع في أن هل وضع الشارع في قبال وضعها اللغوي إلى معانٍ مغايرة للمعاني اللغوية التي بسببها يحصل حقيقة شرعية أم لا بمعنى أن الحقيقة الشرعية هي جعل الشارع ذلك اللفاظ إلى معانٍ مستحدثة مغايرة للمعاني الأصلية ومنها أن استعمال أهل اللغة في هذه المعاني لا يلزم أن يكون مجازاً بل يحتمل هذا المعنى فرد من أفراد ذلك المعنى الحقيقي وتسليم مجازيته لا معنى له نعم هذا التسليم نشأ من قلة التدبر والتأمل وكونها معانٍ حدثت مناقشة صرفة لا معنى له إذ ليست معانٍ بل هي نوع بالنسبة إلى المعنى الأصلي فرد .

قال صاحب المعالم « قد هـ » فلان دعوى كونها اسماً لمعانيها الشرعية لسبقها إلى الفهم إلى قوله فالذي يلزم حينئذ هي كونها حقائق عرفية « الخ »

وهذا الكلام من الفساد يمكن إما (أولاً) فلان التبادر لا معنى لجعله علامة الحقيقة بيان ذلك أن التبادر هو سبق المعنى إلى الذهن وهذا حاقق وإطلاق وتقييدي فعلى أي حال كان إن التبادر علامة لتحقيقه إما عند الجاهل بالوضع وإما عند العالم بالوضع إما عند الجاهل بالوضع فأقول إن التبادر بعد العلم بالوضع لأن الجاهل الذي لا يعلم بأن لفظ الماء لأي شيء وضع بل لم يعلم أنه من ألفاظ المهملات أو من ألفاظ



التي لها معنى من المعاني لم يسبق الى ذهنه معنى أصلاً والشاهد بذلك الوجدان
فمن أنكر ذلك أنكر وجدانه واما عند العالم بالوضع فالتبادر لا فائدة له
أصلاً إذ التبادر يريد أن نجعله واسطة في العلم بالوضع فالذي يعلم بالوضع
لا يفيد التبادر لأنه تحصيل حاصل و « ثانياً » لو سلم كون التبادر
علامة للحقيقة لكن نمنع بانها حاق بل إطلاقي والإطلاقي لم تكن علامة
للحقيقة و « ثالثاً » إختلاف المطلق لا يصير إختلافاً في الحقيقة
ضرورة أن لفظة رجل لو أطلقها زيد يتبادر منها معنى عين المعنى الذي لو أطلقها
عمرو مع أن الالفاظ التي وجدت في الأخبار أو الكتاب جميعاً أطلقها الشارع
والمراد منها معلوم مع أنا نشك في أنه هل وضع له بوضع خاص أم لا
و « رابعاً » ان المستدل بعد ما ادعى السبق الى الفهم في الجملة وأثبت
كون اللفظ حقيقة في الجملة ادعى أن هذا بتصرف الشارع فالترديد الذي
ذكره صاحب المعالم « ره » لا وجه له .

ثم قال صاحب المعالم « ره » في بيان الوجه الثاني من ادلة
النافين : انها لو كانت حقايق شرعية لكانت غير عربية فاللزام باطل
والمزوم مثله بيان الملازمة أن اختصاص الالفاظ « الخ » .

وفيه

من المفاسد ما لا تخفى اما « اولا » اختصاص
جملة الفاظ باللغة العربية ليست بحسب دلالتها بالوضع فيها بل باعتبار قوام
لسان العربي بها ولذا تسمى عند أهل الاصطلاح بالحقيقة اللغوية أترى
ان لفظ زيد لو وضع رجل هندي لأبنه يخرج عن كونه لفظاً عربياً ؟
كلا ثم لا واما « ثانياً » قوله (والعرب لم يضعوها لأنه
المفروض) فاسد إذ القول بثبوت الحقيقة الشرعية ليس مانع عن كونها

عربية هل ترى ان لفظة صلاة لو وضعت في الأصل بمعنى العطف ثم وضعت
بوضع الشارع الى الأركان المخصوصة تخرج عن كونها لفظة عربية ؟
حاشا وكلا مع ان الشارع من العرب ايضاً وصيرورة القران عجمياً بثبوت
الحقيقه من الاغلاط المضحكة للشكلي هذا ولكن الوجه الاول من
الاستدلال في غايه المثانة والجودة (فنفتن)

قال صاحب المعالم « ره » وأجيب عن الاول بأن فهمها لهم ولنا
باعتبار التريديد بالقرآن « الخ »
وهذا الكلام من محجائب الأوهام ضرورة أن كلام المستدل في الألفاظ
المجردة عن القرآن ولا ريب في أنه لم يحصل فيها التفهيم للمعاني الشرعية
بالتريديد في القرآن .

ثم قال « ص » « ره » وعن الثاني بالمنع من كونها غير
عربية كيف وقد جمعها الشارع حقائق شرعية الى قوله لدلالة
الاستقراء على تجويزهم نوعها توضيح هذا منع الملازمة أي لا نسلم
انها لو كانت حقائق شرعية لكانت غير عربية وانما يلزم ذلك لو لم يكن
مجازات لغوية لكنها مجازات لغوية والمجازات اللغوية عربية غاية ما في
الباب انها لا يؤل موضوعه بوضع حقيقي بل بوضع نوعي وفي هذا
الكلام للنظر مواضع منها قوله « ره » (قد جعلها الشارع
حقائق شرعية في تلك المعاني مجازات لغوية في المعنى اللغوي) لا معنى له
إذ مع وجود السبيل الى الاستعمال الحقيقي بحسب أصل الوضع اللغوي وهو
اطلاق الشكلي على الفرد لا حاجة الى المجاز اللغوي أو الوضع الجديد اذ
الحقيقه أولى من المجاز والمجاز أولى من الاشتراك هذا مع أن التجوز
بلفظ الشكلي عن فرده لا معنى له ضرورة ان الأركان المخصوصة ان أوتى

على نحو الخضوع والتذلل فهي فرد من أفراد الصلوة بالمعنى اللغوي وهو العطف فان الصلاة التي بمعنى العطف لم تستعمل في الأركان المخصوصة بل يطلق عليها إطلاقاً حقيقياً والفرق بين الإطلاق والاستعمال كالفرق بين الثرى والثريا لما اوضحناه سابقاً فارجع البصر ومنها قوله (لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها)

فيه

أن التحقيق لا وضع في المجازات لا شخصاً ولا نوعاً وما توهمه من الوضع النوعي الذي يريد به تجويز الواضع في نوع العلاقة بديهي الفساد ضرورة جواز الاستعمال المجازي مع وجود العلاقة المصححة من دون توقف في ذلك على العلم بتجويز الواضع بل لو فرض العلم بمنع الواضع وتصريحه بعدم الرضاء جاز الاستعمال مع العلاقة كما لا يجوز بدونها حتى لو فرض تجويزهم فصحة الاستعمال المجازي تدور مدار العلاقة لا مدار اذنهم وتجويزهم ألا ترى ان صحة استعمال لفظ حاتم في الجواد لا تتوقف على الاجازة والاذن من أمه وأبيه وهل يتوهم متوهم أن أبوى حاتم حين وضعها له هذا الاسم رخصاً في استعماله في كل من يناسب ويمائل إثنين في الجود والسخاوة مع أن من المعلوم أنها حين الوضع لم يكونا عالمين بما يؤل إليه أمره ويبلغ هذه المثابة من الجود أم هل يظن جاهل أنها لو لم يرخصا لما جاز استعماله في الجواد أو يجد أحد من نفسه أنه حين صباه مثلاً اذ لم يقرع بسمعه هذه الشبهات كان يتأمل في استعماله المجازية ويتوقع الاذن في مواردنا أولاً يبتكر تجوزاً في استعمال لفظ خاص ما لم يعلم بسبق غيره الى هذا الاستعمال والاذن فيه كل ذلك مما تشهد الضرورة بطلانه فالجواز لا يتوقف على ازيد من وجود العلاقة المصححة للاستعمال وذلك أن

الوضع يحدث الارتباط بين اللفظ الموضوع والمعنى الموضوع له ابتداءً فإن كان بين ذلك المعنى ومعنى آخر علاقة وتناسب حدث الارتباط بين اللفظ وبين هذا المعنى الثاني بواسطة الاول قهراً وبالتبع فيجوز استعماله فيه بواسطة هذه المناسبة وتبعية الاول وهو المسمى بالمجاز سواء لم يخصص الواضع أو رخص وأجاز ومنها قوله (مجازات لغوية في المعنى اللغوي) فإن التعبير قد وقع فيه المسامحة ولكن بعمد وضوح المراد سهل تأتي مجازات لغوية بالنسبة الى المعنى اللغوي فتأمل ولعله سهو من قلمه الشريف .

ثم قال صاحب المعالم « ره » ومع التنزل نمنع كون القرآن كله عربياً والضمير في انا انزلناه للسورة لا للقرآن وقد يطلق القرآن على السورة وعلى الآية « الخ »

فيه انه لا منافاه بين كون القرآن كله ليس بعربي والضمير في انا انزلناه قرآنا عربياً للقرآن اما لأن المراد بكونه عربياً كونه عربياً النظم والأسلوب واما لأن المراد بكونه عربياً ان أكثر كلماته عربية بحيثية صارت الغير العربية مضمحلة في جنبها فلا يقدر فيه كون بعضها غير عربيه مع ان الضمير في انا انزلناه للسورة لا للقرآن خلاف ما يستفاد من الاخبار ولو سلم ان الاخبار لا دلالة لها فله ظهور انصرافي على الجميع ولو كان لفظ القرآن اسم جنس لما قرئ على النبي « ص » بموافاقه على السورة والآية حقيقى فانه لا ينافي ذلك (فتأمل)

ثم بعد ما اشكل صاحب المعالم « ره » على نفسه واجاب قال « ره » على انا نقول ان القرآن قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع الشخصي

وضعا آخر انتهى .

فان هذا الكلام جواب ثان للاشكال الذي أورده على نفسه لكنه لا يرجع الى محصل ضرورة ان القران اسم جنس للمنزل على سبيل الامحاز ولا ينافي كونه علماً لأن اللا بشرط لا ينافي بشرط شيء والمصير الى كونه اسم جنس كما اجاب عنه اولاً أولى من جعله مشتركاً لفظياً مع ان الاشكال على هذا التقدير ايضاً وارد (فتأمل) .

ثم قال صاحب المعالم « قد ه » والتحقيق ان يقال لاريب في وضع هذه الالفاظ « الخ »

فيه

ان التحقيق خلافه لما مر من ان النزاع لم يكن في ان الشارع استعملها بطريق النقل أو بطريق المجاز فان النزاع في هذه المرحلة من الخرافات لأن مرجع الجعل والتصرف ليس الا جعل الشيء فرداً ومحصلاً للماهية لا الى اختراع معنى وماهية فان اختراع الماهية غير ممكن لأن الماهية هوية الوجود خارجاً ومنتزعة منه تحليلاً ولا معنى لجعل الامر المنتزعة الا جعل منشأ انتزاعه فارجم الماصرة الى ما مر آنفاً



(أصل في الاشتراك)

قال صاحب المعالم « ره » الحق ان الاشتراك واقع في لغة العرب
وقد أحاله شردمة « الخ »

وهذا الكلام من عجائب الأوهام لأن مرجع قول من يستدل في اثبات
الاشتراك ليس الا الاستقراء بانه وجد الفاظاً كالقرء والجون والعين
وأمثالها يستعمل كل واحد منها في موارد مختلفة متباينة لا يجد بينها جامعاً
فيظن أو يقطع بانها مشتركة وهذا كما ترى ليس الا اجتهاداً في أمر
لا طريق اليه الا الاجتهاد والنظر .

والحق خلاف ذلك بحكم الاستقراء بيان ذلك ان الالفاظ موضوعة بازاء
معانيها باعتبار جهة تنطبق عليها فقد تنطبق تلك الجهة التي هي الموضوع له حقيقة
على موردين أو موارد مختلفة في نفسها فيطلق اللفظ على هذه الموارد المختلفة
المتباينة باعتبار تلك الجهة الجامعة المنطبقة فيظن غير الخبير من جهة الغفلة
عن تلك الجهة الوجدانية التي هي الملاك في صحة الاطلاق ان اللفظ مشترك
بين هذه الموارد .

ان قلت كيف تنكر وقوع الاشتراك في لغة العرب مع انهم
راءوا كلمات لا يمكن انكاره فيها كالقرء والجون والعين وغيره

قلت قد حققنا سابقاً ان القرء موضوعة للجهة الجامعة التي هي
حالة للمرأة التي تتصف بالاعهر والحيض لا انه موضوع للطهر والحيض

بكونها معنيين بل مصداقين وموردن للجهة الجامعة التي هي حالة النساء وبهذا الاعتبار الرجل ليس بطاهر ولا حائض والجون أيضاً مثله فتأمل واما العين فانها اسم من التعين وما كان له تعين يطلق عليه لفظة عين والأمور البالغة الى السبعين كلها موارد انطباق لهذا العنوان الجامع ولذا يطلق على كل موجود من حيث بروزه من العدم الى الوجود كما يقال له وجود في الاعيان وزيد من الاعيان الخارجيه ، ولا يضر في هذه الدعوى عدم الاحاطة التفصيليه بذلك الجامع وجميع حدوده كما لا يضر عدم الاحاطة التامة التفصيليه بجهة التغاير في مورد توهم الترادف فان الاحاطة التفصيليه غير ميسور لاحد حتى في لفظ واحد الا لعلام الغيوب وليس المدعي ذلك بل الغرض دعوى العلم ببطلان الترادف والاشتراك اجمالاً والعلم بذلك اجمالاً لا يتوقف على الاحاطة التامة بالضرورة . لا أقول ان الاشتراك محال وعدم وقوعه من جهة محاليتها بل أقول ان الاشتراك ليس بواقع وليس لنا دليل على محاليتها كيف من ان الوجدان يحكم بإمكانه والحاصل القول بمحاليتها أو وجوبه لا يخلو عن الأفراد والتفريط .

قال صاحب المعالم « قدّه » ثم القائلين بالوقوع اختلفوا في استعماله في اكثر من معنى « الخ » .

تفصيل ذلك انهم اختلفوا في جواز استعمال اللفظ اكثر من معنى وجعلوه ثلاثة أنواع في المعنيين الحقيقيين وفي المعنيين المجازيين وفي الحقيقي والمجازي ومنشأ ذلك توهم ان الجواز وعدمه تابع لحال الوضع والموضوع له وعمموا الوضع لترخيص الذي زعموا وجوده في المجاز فالاستعمال تارة يكون باعتبار الوضع الحقيقي واخرى باعتبار الترخيص المجازي وثالثه باعتبارها بحسب المعنيين فهذه أنواع ثلاثه ولهم فيها أقوال : الجواز وعدمه

والتفصيل بين المفرد والمثنى والجمع فالجواز في الأخيرين دون الأول لتعددتهما في التقدير وبين الاثبات والنفي فالجواز في الأخير حيث افاد العموم والقائلون بالجواز اختلفوا في الحقيقيين ان الاستعمال على وجه الحقيقة فيهما أو المجاز وفي الملفق من الحقيقي والمجازي انه على وجه المجاز فيهما أو الحقيقة والمجاز بالاعتبارين . والحق عدم الجواز في جميع الصور وليس الأشكال فيه ناشئاً عن خفاء حال الوضع والموضوع له ضرورة . ان الوضع علقه خاصة بين اللفظ والمعنى فهو رابط بينهما وهما الركنان في قيام ذلك ونسبته الى الواضع نسبة الأثر الى مؤثره وفاعله فهو يتوقف عليه في الحدوث واما في جهة القيام فلا يتوقف إلا على طرفيه اللفظ والمعنى . ومن المعلوم أن نسبة المعنى في الطرفيه اليه كنسبة اللفظ اليه فيهما فكما ان الملحوظ في جانب اللفظ هو ذات اللفظ من دون نظر الى قيد كذلك في جانب المعنى . وحيث عرفت ان ارادة المعنى من اللفظ عين استعمال اللفظ فيه وليس أمراً وراه تبين ان كلاً من المعنيين لا ينفرد بارادة مستقلة والارادة لاتتمدد إلا بتعدد الاستعمال فاذا اتضح لك حقيقة الاستعمال ومحل الخلاف علمت ان استعمال اللفظ في المعنيين محال لأن مرجعه الى تحقق وجود مستقلين بايجاد واحد وهو يرجع الى اجتماع التقيضين لأن الوجود عين اليجاد وتعدد الواحد يرجع الى اجتماع الوجود والعدم . ومن توهم الجواز غفل عن حقيقة الاستعمال ومن هنا تبين فساد قول صاحب المعالم « ره »

حيث قال : والأقوى عندي جوازه لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة لما عرفت ان مذهب الحق والصواب خلافه . وعدم الجواز مطلقاً لا يستلزمه الى اجتماع النقيضين وهو باطل .
استدل صاحب المعالم « ره » على الجواز في المفرد قال : لنا على

الجواز انتفاء المانع « الخ »

وفيه

ما عرفت من ان المانع استلزام تحقق وجودين مستقلين
بإيجاد واحد وهو يرجع الى اجتماع النقيضين وأي مانع أقوى من ذلك .
ثم قال صاحب المعالم « قده » وعلى كونه مجازاً في المفرد تبادل
الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فينقرر ارادة الجميع منه الى الغاء اعتبار قيد الوحدة
فيصير اللفظ مستعملاً في خلاف موضوعه لكن وجود العلاقة
المصححة للتجاوز اعنى علاقة الكل والجزء يحوزه فيكون مجازاً
انتهى .

وهذا الاستدلال يمكن من الوهن والغرابة فان الاشكال فيه ليس
ناشئاً من خفاء حال الوضع والموضوع له من حيث اعتبار قيد الوحدة
في الموضوع له فكما ان الملحوظ في جانب اللفظ هو ذات اللفظ من دون
نفاذ الى قيد الوحدة وعدمها كذلك في جانب المعنى مع ان الوحدة المأخوذة
في الموضوع له ان اريد بها انفرادها في الطرفية لذلك الوضع الشخصى القائم
بها فهي تنفى كون الموضوع له مركباً منه ومن آخر ومقابله في جانب
اللفظ عدم كون الموضوع مركباً منه ومن لفظ آخر وان اريد بها
انفرادها في أصل الوضع فهو ينفى الاشتراك ومقابله في جانب اللفظ عدم
الترادف ولا معنى لاعتبار الوحدة في الموضوع له سواهما وشئ منهما
لا يرتبط بمحل الكلام إذ الكلام في اقتران المعنيين في الاستعمال ،
والاقتران والانفراد في مرحلة الوضع اجنبى عن ذلك بالضرورة مع ان
المجاز لا يحصل الا بعلاقة المشابهة لأن علاقة الجزء والكل ليست مصححة
للاستعمال لعدم إطرادها وإلا لتخاف المملول عن علته التامة ترى يصح

ان يقال اشترت قلباً وتريد منه عبداً ؟ مع أن القلب من معظم الأجزاء وأقومها هذا مع ان هذا الفرض خارج عن محل النزاع لأنه استعمال في معنى واحد ولا اشكال في امكانه وان كانت صحته تابعة لوجود العلاقة المصححة كما انه لو استعمل في مجموعهما من حيث المجموع كان استعمالاً في معنى واحد وخارجاً عن محل النزاع ولم يكن كلام في امكانه وجوازه وان كانت الصحة تابعة لوجود علاقة مصححة فالاستعمال في المعنيين الذي هو محل النزاع ما وقع كل من المعنيين على وجه الاستقلال محلاً للاستعمال برأسه لا ان ينفرد كل منهما باستعمال مخصوص مستقل والا كان استعمالين كل استعمال في معنى وهو غير مربوط بمحل الكلام بل الاستعمال الواحد الشخصي يقع على معنيين مستقل كل منهما في الموقعية له فالاستعمال واحد والمستعمل فيه اثنان هذا هو محل البحث والنزاع فتأمل جدا فانه من نفائس المطالب .

ثم أشكل صاحب المعالم « ره » وقال : فان قلت محل النزاع في المفرد هو استعمال اللفظ في كل من المعنيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذاك الى قوله وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف ايضا كالرقبه للانسان بخلاف الاصبع « الخ »

فيه ان هذا الاشكال فاسد من وجوه (أولاً) ان النزاع في الاستعمال الواحد الشخصي يقع على معنيين مستقل كل منهما في الموقعية له والتمدى عنها يوجب الخروج عن محل النزاع فان جعل النزاع استعمال المفرد لمجموع المركب الذي احده المعنيين جزء منه خروجاً عن محل البحث والنزاع وجعل النزاع في موقع ليس الكلام فيه و « ثانياً » لافرق

بين استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل وعكسه فانه على فرض صحته
 علاقة واحدة والاشتراط في احدهما دون الآخر ان كان من جهة عدم
 الارتباط الممتد به بدون جري فيهما معاً لأنها ارتباط واحداني قائمة بطرفيها
 الجزء والكل يتساوى نسبتها اليهما وليست كعلاقة المشابهة في كون أحده
 الطرفين اصلاً والآخر فرعاً هذا مع ان علاقة الجزء والكل ليس
 بمصحح للاستعمال مطلقاً لعدم اذاراده و « ثالثاً » استعمال الرقبة
 في الإنسان يلزمنا محذورات ضرورة انه لو كان مستعملاً في الكل مجازاً
 لما جاز اضافته اليه لاستحالة اضافة الشيء الى نفسه مع أنه يضح ان تقول
 أعتق رقبة العبد وفي الدعاء أعتق رقبتى من النار وتقول هو مالك
 رقبة العبد وفلان يملك رقابهم وهذا يكشف لنا كشفاً قطعياً انه
 لم تستعمل الرقبة في الإنسان مجازاً كما توهموه بل استعمال في العضو المخصوص
 حقيقة لا مجازاً فالتحقيق انها مستعملة في ما وضعت له وهو العضو
 المخصوص بدليل صحة الاضافة الى ذبيها وغيرها مما سنشير في المقامات بمناسبة
 واسناد العتق اليها تجوز في الاسناد لا غير لأن حقيقة المجاز في الاسناد
 ليس الا إقامة شيء مقام آخر في جهة خاصة ونسبة مخصوصة فلاقامته في موقعه
 ليست الا بالنسبة الى هذه النسبة لا لصلوح قيام أحد المعنيين مقام الآخر
 لمناسبة بين نفس المعنيين فقوام التنزيل في الأول بنفس النسبة ولذا كان
 مجازاً في الاسناد وهو عبارة اخرى عن نسبة الشيء الى ملابسه توسعاً
 في النسبة وقوامه في الثاني بنفس المعنيين وصلوحها له وتعلق النسب وغيرها
 من الأحكام توابع ولذا مجازاً في نفس الكلمة فحيث عرفت عدم المناسبة
 بين الرقبة والانسان في حد أنفسهما بحيث توجب صلوح القيام في مقامه بنفسه
 وانما الصحة تدور مدار أسناد العتق لم يكن الا مجازاً في الاسناد فالتوسع

والتأويل ليس الا في اسناد العتق اليها لا في نفس معنى الرقبة والنكته في هذا التأويل وتغيير مورد النسبة ان ملكية العبد لما لم تكن تامة من جميع الجهات بحيث تسرى الى لحمه وشحمه وجلده كما هو كذلك في البهائم حيث ان ملكها كملك سائر الاموال الصامته من لباس ودار ونحوها فان الملكيه سارية فيها تمام السريان بخلاف ملك العبد فانه من صنع ملك السلاطين لرعاياهم وهو مع ذلك تام في هذه الجهة وغير تام بالنسبة الى ملك البهائم والاثاث والعقارات ونحوها حيث لا استقلال لها بوجه من الوجوه بخلاف العبد فان له جهة استقلال في نفسه حين كونه مملوكا ولذا يصح معاملة المولى ومكاتبته وتزويجه أمتة وتزويج أمتة لنفسه وجعل عتقها مهرها وغير ذلك من الأحكام فهو مع ذلك مقهور في حيث ملك المولى وسلطنته عليه فهو كالأسير في يده فالعبودية والمملوكية كانها حبس أحد طرفيه مشدود برقبة العبد والمملوك والآخري بيد المولى والسلطان حيث يشاء فشبه العبيد بالرقبة والملك المتعلق به بالحبل المشدود بها وعتقه بفك ذلك الحبل منها ودل على جميع ذلك باسناد العتق الذي ينبغي ان يسند الى العبد الى رقبة فليس إلا مجازاً في الاسناد .

ثم أجاب صاحب المعالم « ره » عن الأشكال وقال : قلت لم ارد بوجود العلاقة الشكل والجزء ان اللفظ موضوع لأحد المعنيين الى قوله وهو غير مشترط بشئ مما اشترط في عكسه (انتهى)

وفيه

ما عرفت من انه ليس بمحل النزاع في شيء لانه استعمال في معنى واحد ولا إشكال في إمكانه وان كانت صحته تابعة لوجود علاقة مصححة كما انه لو استعمل في مجموعهما من حيث المجموع كان

استعمالاً في معنى واحد وخارجاً عن محل النزاع ولم يكن النزاع فيه بالضرورة وإنما النزاع في استعمال اللفظ في المعنيين يستقل كل منهما في الموقعية له وهذا القرض يوجب الخروج عن النزاع فتأمل واعتبار قيد الوحدة ليس نافعاً بحاله لما عرفته سابقاً فارجع البصر والاشتراط في علاقة واحدة في بعض أفرادها دليل على عدم صحة هذه العلاقة من أصله كما عرفته آنفاً .

ثم قال صاحب المعالم (قد هـ) ولنا على كونه حقيقة في التثنية والجمع انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف .

وفيه ان الاشكال ليس باختلاف حال الوضع من حيث الوقوع في حال الوحدة وغيرها ولا باختلاف حال المستعمل من حيث كونه مفرداً أو مثنى أو جمعاً فالمسألة واحدة وليس لها ابتناء على اعتبار قيد الوحدة في الموضوع له والتفصيل بين المفرد وبين التثنية والجمع والقول بالجواز قول بالمحال مع اننا لو قلنا بجواز استعمال اللفظ في معنيين فلا يجوز في المثنى والجمع وذلك لأن مدخول أداة التثنية والجمع هو نفس الماهية لا بشرط الصالحة لأن تؤخذ من حيث هي في تعلق حكم عليه وهذا هو الذي يسمونه بالاطلاق ولأن تؤخذ من حيث الوجود في ضمن فرد ما ويسمونه بالنكرة وأداة النكارة التنوين ولأن تؤخذ من حيث التحقق في ضمن فردين أو أزيد وهما التثنية والجمع من غير تغير في معنى نفس المدخول أصلاً وإنما التغير والاختلاف في انحاء استعماله ووجوه احضار ذلك المعنى به فتجر يده في مقام الوضع المقابل للحمل يوجب كون انتساب الحكم اليه كذلك فيكون للحكم سر يان سر يان الطبيعة ؛ وهو الاطلاق

المصطلح ؛ وجماله مقرونا بالتنوين التي هي آلة التنكير يوجب كون استعمال المدخول واحضار معناه واقعاً على هذا الوجه أي على وجه النكارة والتحصل في ضمن فرد ما ؛ فالاختلاف بينه وبين الأول ليس في معنى نفس المادة فانه نفس الطبيعة في الصورتين وإنما الاختلاف في كيفية استعماله وكذلك أداة التثنية والجمع فانهما آلتان تجعلان استعماله مدخولهما في الكلام وكون وقوعه فيه على وجه التحصل في ضمن فردين أو أزيد فلم يتغير مدلول نفس المدخول ؛ وإنما اختلفت خصوصية استعماله في استعماله وكيفية إيقاعه طرفاً للنسبة . ومن المعلوم ان الحروف كلها أدوات وآلات تحدث كل منها خصوصية في استعمال الاسماء فمن المستحيل ان يستقل الأداة في عرض مدخولها بافادة معنى مغاير لمعنى المدخول والا خرجت عن كونها حرفاً . فمن هنا تبين عدم جواز ارادة معنيين في التثنية والجمع أي بحسب أداتهما فما صدر عن صاحب المعالم « قده » (بكونه مجاز بحسب المادة حقيقة بحسب أداة التثنية والجمع) ناش من عدم تصور معنى الأداة والحرف .

ثم قال صاحب المعالم « ره » والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات الى قوله وتأويل بعضهم بالمسمى تعسف بعيد

وفيه

ما عرفت من أن أداة التثنية والجمع آلتان تجعلان طرف النسبة فردين من مدخولهما فقولاك أكرم رجلين ليس معناه إلا وجوب تحقق الاكرام في ضمن فردين من ماهية الرجل التي هي مدخولة أداة التثنية وهذا المعنى لا يتحقق في الاعلام الشخصية . ضرورة ان قلت أكرم زيدين لم يصح ما حققناه فيه اذ ليس للمدخول افراد لأنه علم

والعلم فرد لأنه نوع أو صنف في نحتنه أفراد ولم يصح تحقق الاكرام في ضمن فردين من دخول أداة التثنية وهو زيد (فتأمل جداً) فلانما من إلا بتأويل المدخول بالمسمى ليصح إدخال أداة التثنية أو الجمع عليه فلا ريب في صحته وتأويله بالمسمى حينئذ ومعناه تحقق الاكرام في ضمن فردين من مسمى زيد .. ومن ها يتبين ان ما أفاده صاحب المعالم « قد » (من انه اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات) بين الوهن واضح السقوط . مع ان المعنى في المفرد هو المعنى في التثنية والجمع والتغاير انما وقع في خصوصية الاستعمال وكيفية إيقاعة طرفاً للنسبة لما عرفت ان الحروف كلها أدوات توجد وتحدث كل منها خصوصية في استعمال الاسماء في معانيها وإلا لخرجت عن كونها حرفاً .

ثم قال صاحب المعالم « قد » فكما انه يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة على أن يكون كل واحد منها مستعملاً في معنى بطريق الحقيقة فكذا ما هو بقوة .

وهذا الكلام من عجائب الكلمات لما عرفت من فساد المبني وعدم وقوع الاشتراك في اللغة ليصح في الالفاظ المتعاطفة على أن يكون كل واحد مستعملاً في معنى واحد ولو سلم وقوع الاشتراك فمع ذلك أيضاً لا يجوز لاحتياجه الى قرينة تعيينية كما هو شأن المشترك هذا حال المقيس عليه ؛ واما حال المقيس اما أولاً قياس في اللغة واما ثانياً لما بينا من ان الاستعمال الواحد في المعنيين على وجه الاستقلال معناه احداث فهمين مستقلين بتفهم واحد وهو محال واما ثالثاً ان التثنية والجمع بمنزلة تكرار المفرد من معنى واحد لا تكرار معنى واحد فقولك رجلين ليس معناه إلا فردين من معنى واحد فدلالته على الآحاد باعتبار صدق الماهية

على كل واحد منهما فهو بمنزلة تكرير اسم الجنس المنكر ثلاثاً أو اثنين .
ثم ذكر صاحب المعالم « قدّه » أدلة المانعين بقوله « ردّه »

احتج المانع مطلقاً بأنه لو جاز استعماله فيهما لكان ذلك بطريق الحقيقة
الى قوله وكونه مریداً لهما معاً معناه أن لا يريد هذا وحده
وهذا وحده « الخ »

وفساد هذا الاستدلال أوضح من ان يبين ضرورة ان المنع لم ينشأ
من جهة اخذ قيد الوحدة في المعنى لما علمت سابقاً من ان استعمال اللفظ
في المعنيين مرجعه الى تحقق وجودين مستقلين بايجاد واحد وهو يرجع الى
اجتماع النقيضين لأن الوجود عين الایجاد ومرجع تعدد الواحد الى اجتماع الوجود
والعدم وهو محال وهذا هو سبب المنع لا ما زعمه المستدل بقوله : (بأنه
لو جاز استعماله فيهما معاً لكان بطريق الحقيقة) فان الحقيقة والمجاز
لا يبطله بما نحن بصددّه ويكفي في المنع بان نقول تعدد الارادة من
غير تعدد الاستعمال لا يمكن وقوله : (ان له حينئذ معان ثلاث هذا
وحده وهذا وحده وهما معاً) فاسد إذ لو فرضناهما معاً معنى آخر
خرجنا عن محل النزاع ضرورة انه لو استعمل اللفظ في مفهوم عام
ينطبق عليه انطباق الكلّي على الفرد لا اشكال في امكانه لأنه استعمال
في معنى واحد وان كانت صحته تابعة لوجود العلاقة المصححة فكانهما
زعموا ان الوحدة مأخوذة في المعنى أشكل عليهم الأمر فنعوا الجواز من
هذه الحيثية ولكن قد عرفت ان الوحدة لا يبطلها بالمعنى بالبيان
السابق ذكره وانما المنع لم ينشأ من أخذ قيد الوحدة فلا نعيد ما مضى
ثم اجاب صاحب المعالم « قدّه » وقال : والجواب انه مناقشة
لفظية اذ المراد نفس المدلولين معاً لا بقاؤه لكل واحد منفرداً .

وهذا الجواب أو هن من بيت العنكبوت . ضرورة بعد القول بأن الوحدة جزء للموضوع له أي المعنى والنزاع استعماله اللفظ في المعنيين وخروج الوحدة عن المفهومين فجعل الاستعمال في ماسواهما خروجاً عن محل البحث وليس استعمالاً في معنيين. لأن الوحدة كانت مأخوذة في كلا المعنى ان قلت داخل فيلزم الاشكال وهو التناقض وان قلت خارج يلزم الخروج عن محل النزاع فتأمل . واين هذا من كونه نزاعاً لفظياً .

ثم قال صاحب المعالم « قد ه » احتج من خص المنع بالمفرد بان التثنية والجمع متعددان في التقدير فجاز تعدد مدلوليهما بخلاف المفرد .

وهذا استدلال عجيب لما عرفت من ان المعنى في المفرد هو المعنى في التثنية والجمع والتغاير انما وقع في خصوصية الاستعمال لأن الحروف كلها أدوات تحدث كل منها خصوصية في الاستعمال ولوجودنا في المفرد لامتنع في التثنية والجمع بالبيانات التي سبقت ذكرها فارجع البصر مع ان التثنية والجمع بمنزلة تكرار المفرد لا تكرار المعنى (فتأمل)

ثم ذكر صاحب المعالم « ره » ما أجيب عنه فقال : بان التثنية والجمع انما يفيدان تعدد المعنى المستفاد من المفرد فان افاد المفرد أفاداه وإلا فلا .

هذا الجواب على فرض وقوع الاشتراك صحيح لكنه قد عرفت فساد المبني ومحصله ان التثنية والجمع لم يفيدا إلا فردين أو ثلاثة من مدخولهما وهو المفرد اذا كانت خالية عنهما بمعنى ان المفرد هو المعنى في التثنية والجمع والتغيير وانما وقع في خصوصية الاستعمال .

قال صاحب المعالم « قد ه » احتج من خص الجواز بالنفي بان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات (انتهى)

وفساد هذا الدليل من الوضوح بـمكان فان وقوع المشترك في حيث النفي لا يمكن ارادة المعنيين منه بحسب أداة النفي فضلاً عن ان يجوز ذلك بحسب الأداة دون المادة فالنفي لا يراد من اداته بل يحدث في الكلام بها ولا يعقل اختلاف معنى الموضوع له باختلاف حال النسبة الكلامية من حيث الاثبات والنفي .

ولقد أجاد صاحب المعالم « قده » في الجواب عن هذا الاستدلال حيث قال : ان النفي إنما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات فإذا لم يكن متعددًا فمن اين التعدد في النفي (انتهى)

ثم قال ص « ره » حجة مجوزيه حقيقة ان ما وضع له اللفظ واستعمل فيه هو كل من المعنيين لا بشرط أن يكون وحدة « الخ »

وفيه ان المنع لم ينشأ من جهة جعل المعنى لا بشرط أو بشرط لا أو بشرط شيء فان المنع إنما نشأ عن حقيقة الاستعمال وجعل المعنى لا بشرط وان كان صحيحاً لكن لا يـجـدينا كيف مع ان الاستعمال الواحد في المعنيين على وجه الاستقلال معناه احداث فهمين مستقلين بتفهم واحد وهو محال لأن اللفظ آلة التفهم واستعماله عبارة عن اعماله في احداث الفهم فاستعماله في المعنى عين تفهم المعنى به (فافهم)

وقد اجاب صاحب المعالم « ره » عن هذا الاستدلال بما لا محصل له حيث قال : والجواب ان الوحدة يتبادر « الخ »

وفيه ما عرفت خلافه حيث ان الوحدة لا يعقل إتخاذ في المعنى لأن نسبة المعنى في الطرفيه اليه كنسبة اللفظ اليه فيها فكما ان

الملاحظ في جانب اللفظ هو ذات اللفظ من دون نظره إلى قيد الوحدة وعدمها كذلك في جانب المعنى مع ان الوحدة المأخوذة في الموضوع له إن أريد بها إنفراده في الطرفيه لذلك الوضع الشخصي القائم بهما فهي تنفي كون الموضوع له مركباً منه ومن آخر ومقابله في جانب اللفظ عدم كون الموضوع مركباً منه ومن لفظ آخر وان اريد بها إنفراده في أصل الوضع فهو ينفي الاشتراك ومقابله في جانب اللفظ عدم الترادف ولا معنى لاعتبار الوحدة في الموضوع له سواهما وكلاهما أجنبي عن محل النزاع إذ النزاع في اقتران المعنيين في الاستعمال والاقتران والآنفراد في مرحلة الوضع اجنبي عن ذلك (فافهم) مع ان التبادر في محل المنع اولاً واطلاق ثانياً وجعل الماهيات الموضوعه لها الالفاظ بشرط شئ من عجائب الأوهام فتأمل ثم قال صاحب المعالم (قد ه) حجة من زعم انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن قوله تعالى : ألم تر ان الله يسجد له من في السموات الخ وهذا الاستدلال من الغرابة بمكان ضرورة أن المشترك عند التجرد من القرينة لا يحمل على أحد من معننيه لانه يحمل على جميع معانيه هذا هو شأن المشترك عند الاستعمال لأحتياجه الى قرينة تعيينيه مع ان السجود على ما يظهر باستقراء موارد الاستعمال هو الخضوع وحيث يقابل الركوع فهو غاية الخضوع والسقوط على الارض وبهذا الاعتبار اطلاقه على معابد الاسلام فيقال لها مساجد كما أنه في سائر الملل يعبر عنها بالبيع والصلوات بضم الصاد واللام لأنه استعمل في معان متعددة فان الخصوصية تنشأ من الاضافة وموارد الاستعمال ؛ فافهم واما الصلاة فعنائه العطف فهي موجودة في موارد الاستعمالات حتى في قولنا صلى العود بالنار فعنائه واحد واستعمل في معنى واحد .

ولقد اجاد صاحب المعالم « ره » في الوجه الاول من الجواب حيث قال : إن معنى السجود في الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذا في الصلوة لكنه أخطأ بجعل معنى الصلاة الاعتناء باظهار الشرف وكونه مجازاً لما عرفت من ان معناه هو العطف والخصوصية ناشئة من الموارد .

ثم قال صاحب المعالم « ره » وثانيها ان الآية الأولى بتقدير تفعل كانه قيل ويسجد له « الخ »

وفيه

ان حروف العاطفة تجعل مدخولها مشاركة في الحكم مع المعطوف عليه وهذا المعنى لا يتحقق ان اضمر فعل وأريد منه غير ما يراد من الفعل الأول ففي المثال المذكور ان أريد من الفعل المسبوق ذكره معنى مغاير لما يراد في الاضمار لما اشترك في الحكم مع ان شأن ادخال حروف العاطفة المشاركة في الحكم وجعل الخبر مقدراً في المثال الثاني لا ينفعنا ولا يجدينا ولا يتحقق الاستعمال كيف وان الاستعمال عبارة عن اعمال اللفظ واحداث الفهم واستعماله في المعنى عين تفهيم المعنى به مع ان الارادة من لفظ واحد في موارد متعددة معان متعددة مبني على وقوع الاشتراك قد عرفت فساد المبني (فافهم)

ثم قال صاحب المعالم « قده » وثالثها أنه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقة بل نقول هو مجاز الى قوله فالقرينة على ارادة الجميع ظاهرة « الخ »

وفيه

ان صيرورة الاستعمال حقيقة أو مجازا ليس جوابا

ولا تنافي في الثبوت فان الثبوت يجتمع معها وقوله « ره » (ولو كونه حقيقة فالقرينة على ارادة الجميع موجودة) فاسد اذ المستدل يدعى الظهور عند العدم ولو فرضاً وتقديراً وجعل القرينة في بعض الموارد دليلاً على ارادة الجميع لا ربط لما ادعاه المستدل (فتأمل)

قال صاحب المعالم « ره » أصل اختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي كاختلافهم في استعمال المشترك في معانيه (الخ)

وفيه

ان هذا النزاع خلط بين النزاعين (احدهما) في جواز استعمال اللفظ الحقيقي والمجازي اذا كان مجاز هذه الحقيقة (وثانيهما) النزاع في جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي اذا لم يكن مجاز هذه الحقيقة نعم يمكن ادخال الأخير في استعمال اللفظ في معنيين حقيقيين باسقاط الخصوصية وسهوضحه انشاء الله

لكن التحقيق ان النزاع في هذا المقام من الخرافات وذلك لما تقدم في مطاوي كلماتنا السابقة ان الحقيقة والمجاز صفتان متقابلتان تنزعان من كيفية الاستعمال فيتصف بهما الاستعمال فيقال استعمال حقيقي أو مجازي وليس ذلك إلا من كونهما جهتين منترعتين من كيفية الاستعمال والاستعمال امر بين اللفظ والمعنى فاتصاف الاستعمال بهما أولى واتصاف طرفيه بهما ثانوي بواسطة عروض الاستعمال ولذا لم يكن اللفظ قبل الاستعمال لاحقيقة ولا مجازاً وكذا المعنى لا يتصف بهما قبله فالحقيقة والمجاز صفتان في الاستعمال منترعتان من كفتيتين متضادتين متقابلتين فيه وبيان ذلك يحتاج الى بسط وتوضيح فنقول وضع اللفظ لمعنى عبارة عن جملة آلة لتفهيمه فيكون له اختصاص به في هذه الجهة والتجاوز امر

راجع الى جهة معنوية بين أمرين بأن يكون بينهما تناسب تام يصح معه إقامة أحدهما موقع الآخر و يلاحظ الوحدة بينهما في مرحلة التأولية فهما بلحاظ التحقيق متغايران و بلحاظ التأويل متحدان وهذا معنى كون المجاز توسعاً في الحقيقة أي تعدياً وتجاوزاً عن حدودها المقومة لها فان الأسد شجاع مخصوص وهو الحيوان المفترس وحيث كان له تعين وإمтиاز في هذه الصفة بخصوصياته الأخرى في جنبها بمنزلة العدم ؛ وهذا معنى اشتراطهم أظهر الخواص واعتبارنا العلاقة القوية والمناسبة التامة الذي مرجعه الى كون الصفة بحيث يضمحل في جنبها ما عداها فيصح حينئذ الغاء تلك الخصوصيات وجعل الأسد عين الشجاع في مرحلة التأويل فكانه اتسعت دائرة تلك الطبيعة المفترسة ؛ ومقتضى الاتحاد المذكور ترتب احكامه وخواصه عليه ومن جملة خواصه إسمه المختص به في جهة التفهيم فايقاع لفظ الأسد على الرجل الشجاع نحو من انحاء إيقاعه على الحيوان المفترس لما عرفت انه بلحاظ الاتحاد معه وكونه عينه وهو هو وإلّا فع لحاظ المغايرة لا يجوز لحوق احكامه وخواصه به كما أن إيقاعه على نفس الطبيعة المخصوصة المعهودة المتميزة بخصوصياتها نحو آخر من انحاء إيقاعه عليه الا ان الكيفيتان مختلفتان فلفظ الأسد قد يكون إيقاعه على الحيوان المفترس على وجه التحقيق ولحاظ الحقيقة فهو الاستعمال الحقيقي الذي لا تأويل فيه لكونه إعمالاً له فيما عين له كما عين له من دون تصرف ولا تأويل ؛ وقد يكون إيقاعه عليه على وجه التأويل والتوسع فيه فالاختلاف ابتداءً وان كان في حال المعنى الا ان الوقوف على حده الذي هو عليه أو التوسع فيه والتجاوز عنه لما كان باعتبار إيقاع اللفظ الذي هو الاستعمال حدث في نفس الاستعمال كيفيتان مختلفتان متضادتان اللتان هما منشأ انزعاض وصفي

الحقيقة والمجاز فانصف بها الاستعمال ابتداء وبالاصالة وطرفاه اللفظ والمعنى بواسطة ثانياً وبالتبع ولم يكن اللفظ والمعنى متصفين بهما قبله وكيف كان فالحقيقة والمجاز صفتان متضادتان متقابلتان تطرأ آف على الاستعمال على التبادل لكونه مقتضي التضاد والتقابل ، ولا يحوز اجتماعهما في استعمال واحد لاستحالة اجتماع التقيضين لرجوعه الى كون الاستعمال فيه مبنياً على التأويل وغير مبني عليه . فاستعمال اللفظ في معناه الحقيقي ومجاز هذه الحقيقة معاً محال غير جائز ، ولو قلنا بجواز الاستعمال في مطلق المعنيين حتى الملتق من الحقيقة والمجاز اذا لم يكن مجاز هذه الحقيقة فالنزاع في الاخير غير النزاع في الاول فالاشكال في الاخير من جهة نفس الاستعمال فهو اشكال عام سائر في جميع الصور حتى في صورة استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي اذا كان مجاز هذه الحقيقة والاشكال في الاول من جهة استحالة اجتماع صفتي الحقيقة والمجاز في استعمال واحد ومختص به « فتأمل »
والى ما حققنا يرجع ما استدل به المانعون في هذه الصورة الاخيرة .

قال صاحب المعالم « ره » حجة المانعين : انه لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين اما الملازمة فلان من شرط المجاز نصب القرينة « الخ »
وانت اذا أحطت خبراً بما يبناه عامت استقامة هذا الدليل وعدم ورود شيء مما أورد عليه القوم في كتبهم (فتأمل)
« منها » ما أورده سلطان المحققين في حاشيته على المعالم من أن المعتبر في المجاز القرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي في هذه الإرادة بدلاً عن المعنى المجازي واما لزوم كون القرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي بإرادة أخرى فممنوع انتهى

وفيه ما عرفت من استحالة ارادتين في استعمال واحد بالبيان السابق ذكره . فارجع البصر .

و (منها) ما قيل من ان غاية ما ثبت كون المجاز ملزوماً للقرينة مانعة عن إرادة المعنى الحقيقي منفرداً . واما عن ارادة المعنى الحقيقي مطلقاً فلا (انتهى) وفيه ان هذا الاشكال ناشئ عن عدم تقطن معنى الحقيقية والمجاز ومن أحاط بحقيقتيهما عرف سقوط هذا اليراد .

و (منها) ما قيل ايضاً من أن اللفظ الموضوع للجزء يستعمل في الكل كالرقبة في الإنسان ولا ريب حينئذ في إرادة المعنى الحقيقي مع المجازي فإين المعانده وفيه المنع من مجازية ما فرضه أولاً . وقد مر تحقيقه فيما سلف وعدم كون الفرض هو المعاندة بين المعنيين ثانياً مع ان من الضروري عدم المعاندة بين الجزء والكل بل بينهما اتحاد وعدم إرادة المعنى الحقيقي في المفروض ثالثاً . وأما الجزء يفهم من الكل بالتبع وعدم الاستعمال فيه رابعاً . حقيقة إن هذا المورد لم يحصل معنى الحقيقة والمجاز ولا كيفية التنافي بينهما ولا معنى القرينة المعاندة ولا كيفية معاندتهما . ولا وصل الى حقيقة إرادة المعنى من اللفظ ولا معنى استعمال اللفظ فيه . ولا تصور محل النزاع من استعمال اللفظ في المعنيين و (منها) ما قيل ايضاً من ان النزاع المفيد في هذا المقام هو أنه هل يجوز استعمال اللفظ في الموضوع له وغيره أم لا . وليس يلزم في كل ما استعمل في غير الموضوع له أن يكون له قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له . غاية الأمر ان يسمى ذلك استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والكلاني لا الحقيقي والمجازي فان الكناية ايضاً استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع جواز ارادة ما وضع له فلم يثبت عدم جواز الاستعمال

بالإتزام القرينة المانعة للحقيقة لعدم ضرورة الإلتزام وفيه (أولاً)
 انه اختلط عليه محل النزاع لما بينا أن النزاع في استعمال اللفظ الحقيقي
 ومجاز هذه الحقيقة لا في مطلق المجاز فضلاً عن مطلق غير الموضوع له
 والدليل المذكور دليل عدم الجواز في مفروض النزاع ضرورة ان
 قرينة المجاز تعاند حقيقة هذا المجاز لاحقيقة آخر فلا اعتراض على هذا الدليل
 بالمستعمل في المعنى الموضوع له ومطلق غير الموضوع له اجنبي عن المتنازع فيه
 بمرحلتين و (ثانياً) انه قوله (وليس يلزم في كل ما استعمل في غير الموضوع
 له) « الخ » فاسد اذا المستعمل في غير الموضوع له اما غلط
 أو مجاز ولا واسطة والغلط خارج عن مقاصد اهل الفن فلا استعمال الصحيح
 في غير الموضوع له لا يكون الا مجازاً وهو لا يكون بدون قرينة مانعة عن
 ارادة الموضوع له و (ثالثاً) قوله (غاية الامر ان يسمى ذلك) (الخ)
 باطل لأن الكناية من اقسام الحقيقة لا واسطة بينها وبين المجاز ولا الأعم
 من الواسطة والمجاز كما يوهمه ظاهر العبارة حيث سمي المستعمل في مطلق
 غير الموضوع له كناية .

ثم قال صاحب المعالم « قد ه » حجة المجوزين انه ليس بين
 ارادة الحقيقة و ارادة المجاز معاً منافاة واذا لم يكن ثم منافاة لم يمتنع اجتماع
 الارادتين عند التكلم (الخ)

وهذا الاستدلال من السخافة بمكان فان جعل النتيجة دليلاً لا تخفى
 شناعته على احد ضرورة ان قوله (ليس بين ارادة الحقيقة و ارادة المجاز
 معاً منافاة) هو عين (لا يمتنع اجتماع الارادتين) فيلزم اتحاد الدليل والمدلول
 ولو سلم لم يكن اتحاد الدال والمدلول فلا نسلم بين ارادة الحقيقة و ارادة المجاز
 معاً لم يكن منافاة لأن إرادة المجاز تحتاج الى قرينة معاندة لارادة الحقيقة

مع ان إرادة المجاز معناه التأويل في المعنى الحقيقي وإرادة الحقيقة معناه عدم التأويل في المعنى الحقيقي فاجتماعها في استعمال واحد يلزم اجتماع النقيضين رجوعه الى كون الاستعمال فيه مبنيًا على التأويل وغير مبني على التأويل فامتنع اجتماع صفتي المجاز والحقيقة في استعمال واحد (فتأمل)
ومن هنا تبين فساد قولهم ذكره صاحب المعالم « قدّه » حيث قال « ردّه » احتجوا لكن مجازاً بأن استعماله فيهما استعمال في غير ما وضع له « الخ »

فان هذا الكلام كلام ضروري لا محصل له ولا طائل في التصدي لهذه الخرافات بعد ما عرفت حقيقة الاستعمال واتصافه بالحقيقة والمجاز
ثم قال صاحب المعالم « ردّه » احتج القائل بكونه حقيقةً ومجازاً بان اللفظ استعمال في كل واحد من المعنيين والمفروض انه حقيقة في احدهما مجازاً في الآخر ولكل واحد من الاستعمالين حكمه (انتهى)

وفيه (أولاً) انه اجنبي عن محل النزاع فان النزاع انما هو في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي معاً باستعمال واحد لا باستعمالين فانه لا نزاع في إمكانه وصحة وقوعه بالاعتبارين و (ثانياً) ان الحقيقة والمجاز صفتان متقابلتان بلتان يطرآن على موضوع واحد بالتبادل كما هو مقتضى التضاد والتقابل واتصادف الاستعمال بكليهما في استعمال واحد اجتماع للنقيضين (فتأمل)

ولقد تفطن صاحب المعالم « قدّه » بان حجة من قال بالجواز ومن قال بالحقيقة والمجاز بالاعتبارين اجنبي عن محل النزاع حيث قال (قدّه)
ونريد الحجة على مجازيته بان فيها خروجاً عن محل النزاع اذ موضوع

البحث هو استعمال اللفظ في المعنيين الى قوله فهو معنى ثالث لها وهذا النزاع فيه « الخ » وهذا كما ترى لكنه أخطأ بجمله عموم المجاز ولم يفتن « قده » ان عموم المجاز هو استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز معاً لا في أمر جامع لهما كما زعمه « ره » اللهم الا ان يقال بان عموم المجاز استعمال اللفظ في أمر هو أعم من الحقيقة والمجاز ويكون استعماله في ذلك الأمر الأعم الشامل لهما وقد تفتن بما بيناه بعض المحشين كسلطان العلماء وغيره فارجع البصر وقوله (ره) (مثل ان تريد بوضع القدم في قولك : لا أضع قدمي في دار فلان ؛ الدخول فيتناول دخولها حافيا وهو الحقيقة وناعلاً وراكباً وهما مجازان) بجمله من أقسام عموم المجاز ممنوع بل انه كناية ومن أقسام الحقيقة واستعمل وضع القدم في معناه الحقيقي فان الكناية على قسمين (أحدهما) ما يكون تفهيم الموضوع له لمجرد التوطئة والتمهيد لتفهم لازمه فالغرض الاصيل لم يتعلق إلا بفهم اللازم كقولك لمن ليس له كلب أصلاً : انه جبان الكلب فالغرض الاصيل لم يكن إلا ببيان كثرة الوفود والقرى عنده الذي هو لازم المعنى الموضوع له ونظيره فلان أعطاني الدنيا فان الغرض بيان لازمه الذي هو كون ما أعطاه غاية مأموله ومتمناه فاللفظ في هذين المثالين ليس مستعملاً في اللازم بل لم يستعمل الا في نفس الموضوع له ولم يرد من اللفظ الا تفهيمه ؛ لكن لا لغرض متأصل فيه بل في ان فهم اللازم بواسطة ان فهم المعنى الموضوع له ويمكن ان نجعل مثالنا المذكور من هذا القبيل بان المراد من لا أضع قدمي معناه لا لغرض متأصل فيه بل في ان فهم لازمه بواسطة ان فهم المعنى الموضوع له وهو عدم الدخول بمطابقا (فافهم) « ثانيهما » ما يتعلق الغرض الأصلي بتكليمها

كما تقول : فلان قائم الليل وصائم النهار وأنت تريد به كثرة صلاته وصيامه وبيان شدة ورعه وزهده فاتفهام اللازم والمزوم كليهما متعلق للغرض بالاصالة إلا أن اللفظ لم يستعمل إلا في الموضوع له فإن اللفظ لم يجعل إلا آلة لتفهم الموضوع له غير أن الغرض كما تعلق بانفهامه من اللفظ كذا تعلق بانفهام اللازم من الموضوع له أيضاً ولقد اشتهر غير واحد من الاساطين منهم صاحب المعالم « قده » أنه من قبيل استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي وسماه بعموم المجاز ولم يتبادر إلى ذهنه بأنه من أقسام الكناية واستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي ويمكن أن يكون مثالنا المذكور من هذا الباب فقولك لا أضع قدمي في الدار بأن يكون متعلق الغرض بمعناه الحقيقي ولازمه لكنه استعمل في معناه الحقيقي (فتأمل)

ومما يقضي منه العجب قوله « ره » : والتحقيق عندي في هذا المقام أنهم إن أرادوا بالمعنى الحقيقي الذي يستعمل فيه اللفظ حينئذ تمام الموضوع له حتي مع الوحدة الملحوظة « الخ » فانك قد عرفت أن الأشكال ليس ناشئاً عن أخذ قيد الوحدة وعدمها في الموضوع له فإن مع غض البصر عن أخذ قيد الوحدة وعدمه يرد الأشكال عليه من جهتين أحدهما عام والآخر مختص به دون غيره والأشكال العام هو أن استعمال اللفظ في المعنيين لا يمكن بالبيان السابق ذكره أن شئت فارجع البصر وهذا يجري في جميع الأوجه حتى في المعنيين المجازيين وأما الأشكال المختص بهذا المورد هو استحالة اجتماع النقيضين لرجوعه على ما بيناه سابقاً إلى كون الاستعمال فيه مبنيًا على التأويل وبغير مبني على التأويل (فافهم) ومن هنا يتبين وجه فساد

ما افاده صاحب المعالم « قده » بقوله : وان ارادوا به المدلول الحقيقي من دون اعتبار كونه منفرداً اتجه القول بالجواز لأن المعنى الحقيقي يصير بعد تعريفه عن الوحدة مجازياً لللفظ فالقرينة اللازمة للمجاز لاتعاند « الخ »

لما عرفت من ان الاشكال قد ينشأ من جهة نفس الاستعمال وهو الاشكال الساري في جميع الواجه حتى في المعنيين المجازيين ولا بأس بالإشارة الى دليل الاستحالة فنقول لما عرفت سابقاً بان ارادة المعنى من اللفظ عين استعمال اللفظ فيه وليس امر وراه تبين لك ان كلا من المعنيين لا ينفرد بارادة مستقلة فان الارادة المراد بها التسبب للايجاد هو عين اليجاد فارادة التفهيم للمخاطب عين ايجاد الفهم له المتحقق بايجاد اللفظ الذي هو الاستعمال فاليجاد واحد ونحقق وجودين بايجاد واحد محال هذا يحمل الكلام والتفصيل مر ذكره ومن أراد فليراجع ما سبق ذكره .

(أصل في الاوامر والنواهي)

أقول الاوامر مفردة الأمر وهو مقابل للسؤال والنهي تقيض الأمر فالتقابل بين الاوليين هو تقابل التضاد والتقابل بين الامر والنهي هو تقابل التناقض وعلى أي تقدير يعتبر فيه وجود المقسم فهو معتبر في الاقسام والالم يعقل التقابل فالامر قد يكون باللفظ وقد يكون بغيره من الآلات

الدالة عليه كما ان النهى كذلك نعم . الغالب فيه يتحقق بالاول .
قال صاحب المعالم « ره » صيغة إفعل وما في معناها حقيقة
في الوجوب فقط بحسب اللغة على الأقوى .

فيه

ان الوجوب والندب وغيرها أمور منتزعة عليها بحسب
إختلاف الموارد ومقامات الاستعمال وليس شئ منها معنى لها والذي محط
نظرهم « قدم » هو وضع الهيئة ضرورة ان المادة أجنبية عن هذه
المرحلة فاذا علمت ذلك تبين لك أن إتصافها بالحقيقة والمجاز باطل على
كل حال لأن الهيئات والحروف لا يعقل إتصافها بشئ منها مع ان
الوجوب والندب وغيرها معاني اسمية لا يعقل ان يكون معنى لهيئة أمر
الآن وضعها حرفي (فنأمل) ولو سلم وفرض جواز كونها معاني لها
لم يحز كونها حقيقة ومجازاً في شئ منها فكيف اذا امتنع كونها معاني
بما هو الحق والصواب .

فالتحقيق ان يقال ان فعل الأمر كسائر الافعال يشتمل على مادة وهيئة
وهيئته جعلت بالوضع آلة البعث على المادة فهي بالوضع لا تدل أبداً إلا على
بعث المخاطب على الماهية ولا تستعمل إلا في ذلك ولكن الأغراض تختلف
فاية الاختلاف فان غرض المستعمل من البعث يتعلق بأمور منها
حصول الماهية في الخارج فيتولد من البعث حينئذ طلب إيجاد الماهية فزعم
غير خبير ان الصيغة استعملت في الطلب لكنه غفلة كيف والطلب عنوان
متولد من القضية لا داخل في معناها المستعملة فيه فقولاك إضرِب لم
تستعمل في طلب إيجاد الضرب بل المادة استعملت في الحدث والهيئة كشفت
عن النسبة الخصوصية وهو البعث وطلب الإيجاد تولد منه بعد الاستعمال

في معناها فالبعث على الماهية فعل أولى وطلب ايجادها فعل ثانوي منه كتولد
 الاحراق من الالتقاء في النار وهما متحدان في مرحلة التحصل فالمتكلم ابتداء
 يوجد لفظ إضرب و بايجاده يتحقق بعث المخاطب على الضرب و يبعثه على
 الضرب يتحقق طلب ايجاده لتعلق غرضه بحصول الضرب وانما جعل البعث
 مقدمة ووصلة اليه فالطلب أمر مستفاد من خصوصية مقام الاستعمال
 لا مدلول اللفظ فلا يعقل ان يكون الطلب معنى اللفظ كما لا يعقل كون
 الأخبار معنى الكلام الخبرى اذ خصوصية الاستعمال يستحيل ان تقع
 مستعملاً فيها ثم ان تعلق غرض المستعمل بالحصول ان كان بحيث لا يتجاوز
 عنه لشدة إهتمامه به وهو المعبر بعدم الرضاء بالترك فالمتولد من البعث حينئذ
 الطلب الحتمي المعبر عنه بالوجوب وان لم يكن الاهتمام بتلك المثابة
 فالمتولد الطلب الندبي وهو الاستحباب فالوجوب والندب خصوصيتان
 في الطلب تنشآن من كون المقام مقام الحتم وعدمه فكما ان الطلب يستحيل
 ان يقع معنى للفظ ومستعملاً فيه لاختلاف المرتبة فكذاها لكون
 مرتبتهما بعد الطلب فان خصوصية الشيء متأخرة عنه رتبة فالوجوب
 والندب أو مطلق الطلب لا يعقل ان يكون معنى فعل الامر فضلاً عن ان
 يكون حقيقة فيها أو مجازاً هذا إذا أراد المستعمل حصول الماهية فتأمل
 ومنها تبين انقياد المكلف وظهور مبادرته الى الطاعة فان الصحيح
 عدم اعتبار المصلحة في الحكم من حيث ذاته ضرورة ان الحكم الجزاف
 من المولى السفیه حكم حقيقة وانما تعتبر المصلحة من جهة الحكمة اذ الحكمة
 تنافي اللغو والعبث والافغوية تزول بمجرد حسن الحكم في نفسه وان لم يكن
 في متعلقه حسن ومصلحة فالمعيار أبداً بصلاح الحكم وحسنه وهو قد
 ينشأ من حسن المتعلق فيكون الحكم صلاحاً وحسناً لحسن متعلقه وقد

لا ينشأ منه كالأوامر الابتلائية حيث لم يكن في ذبح اسماعيل « ع » مصلحة وحسن أبدأ . وإنما كانت المصلحة في الحكم والأمر به ليرتب عليه انقياد إبراهيم (على نبينا وعليه السلام) فالبعث اذا الغرض منه امتثال المكلف وانقياده لا حصول المكلف به في الخارج كان المتولد من البعث حينئذ الابتلاء وإمتحان المكلف فالهيئة لم تستعمل إلا في البعث والامتحان أمر متولد منه بعد الاستعمال لانه استعملت فيه الهيئة كما سبق الى بعض الأوهام فانه غير معقول لاختلاف المرتبة واستحالة وقوع مورد الاستعمال وخصوصيته مستعملاً فيه .

(ومنها) ظهور عجز المخاطب وتبين قسوره عن الاتيان فان الغرض من البعث ربما يتعلق بذلك بقوله تعالى فأتوا بعشر سور منترات فان الصيغة لم تستعمل إلا في البعث على الاتيان بالسور وإنما الغرض منه اظهار عجزهم عن ذاك فتوهموا أن الصيغة استعملت في التمجيز فعدوه من معانيها ولم يتفطنوا انه ناش من الاستعمال في مقام التمجيز لا مستعمل فيه فانه مستحيل لاختلاف المرتبة كما عرفت .

و (منها) تهديد المخاطب فان الغرض من البعث قد يتعلق به كما اذا اغتر مغرور بانك لا تؤاخذ به بضمنه أو لا تقدر على المؤاخذة فتقول له إعمل حتى ترى أو اعمل ما شئت فالمقصود تنجيز العذاب وبيان ترتبه على الفعل محققاً فجعل البعث عليه توطئة لاراءة لحوق المؤاخذة فالصيغة لم تستعمل إلا في البعث لكن الغرض منه التهديد بالحقوق المؤاخذة لانها استعملت في التهديد كما توهموا .

ان قلت

ان المتصور في التهديد الجزر والردع عن ارتباك

الفعل فكيف تدعى استعمال الصيغة في البعث عليه وهل هذا
إلا التناقض .

قلت

ان التناقض يلزم على تقرير تعلق الغرض من البعث
بالاصالة بالايحاد المنه في التهديد أي قصد البعث للانبعاث وأما إذا
قصد لا للانبعاث بل لتحقيق لحق ما يترتب عليه من المؤاخذة فلا فالبعث
في مقام التهديد توطئة للزجر ولا منافات (فتأمل)

و (منها) ترخيص الفعل فان الغرض من البعث قد يتعلق به
لأن البعث على الشيء ينافي الرجز عنه فيدل على عدم المنع فالصيغة لم تستعمل
الا في البعث إلا ان الغرض الاصيل منه اعلام عدم المنع ولا يتوقف ذلك
على حظر معلوم السبق أو مظنون أو متوهمه كقولك تعالى وكلا منها
حيث شئتما وكلوا من رزق الله وقوله فاسموا في مناكيها لعدم
توهم أحد ان السعي في مناكب الارض محظور نعم قد يصادف ذلك
مورد سبق الحظر فيفيد ارتفاعه كقوله تعالى اذا حللتم فاصطادوا
واذا قضيت الصلاة فانتشروا اذا عرفت ذلك علمت ان الاهانة أو
الاحتقار أو الاستهزاء أو السخرية أو الاكرام أو الاحترام وغير ذلك
مما لا يكاد يحصى انها أمور تعلق الغرض بها فتولد من القضية لانها
أمر تستعمل فيه الصيغة كما سبق الى الاوهام (فتأمل)

وقد استدلل صاب المعالم « قده » على المختار بوجوده سخرية

قال « ره » لنا وجوه انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده (الخ)

وفيه

ان هذا الاستدلال خاطئ بين النزاعين فان محل النزاع

أما هو في الأمر المقابل للنهي الذي اصطلح إطلاق الأمر عليه علماء النحويين المتحقق في السؤال والالتماس أيضاً ليس النزاع في الأمر المقابل للسؤال والالتماس وقول السيد لعبدہ إفعل لا يدل على أن صيغة إفعل في كل مورد حتى في مورد السؤال والالتماس يستفاد منه الوجوب فان الخاص لا دلالة له على العام مع أننا بيننا سابقاً أن الوجوب لا يعقل أن يكون معنى لهيئة لأن الهيئة وضعها حرفي والوجوب واخواته معنى اسمي (فتأمل)

وقوله (قدہ) لا يقال القرائن على إرادة الوجوب في مثله موجودة الى قوله لانا نقول المفروض فيما ذكرناه انتفاء القرائن « الخ »

فيه

من المفاسد ما لا تحصى (أولاً) المنع من انتفاء القرينة فيما ذكره كيف والقرينة في قول السيد عبده هو كونه صادراً من العالي ومرجعه الى أنه امر مقابل للسؤال (ثانياً) و ان فرض الانتفاء لا يستلزم وقوع الانتفاء فربما يحكم النفس ببقاء الذم بانضمام القرائن وحصولها في النفس وفي الواقع وان فرض انتفاءها نعم لو انتقت القرائن في الواقع وحكم الوجدان ببقاء الذم ينفع في المطلوب . وقوله « ره » (بضميمة اصالة عدم النقل الى ذلك يتم المطلوب) فان هذا الكلام لا تخفى شناعته على بشر فان اصالة عدم النقل استصحاب قهراً وليس شأنها الاثبات فان الاثبات شأن الدليل والاصل يدفع المانع لأن الكلام في العلام والاصل له مرحلة أخرى مع ان هذا الأصل لا معنى له أصلاً فان مرجع الأصول اللفظية كلها الى الأخذ بالمقتضى عند احتمال المانع فان معنى اصالة الحقيقة هو الأخذ بمقتضى الوضع وعدم الاعتبار باحتمال المانع من مجاز أو تخصيص أو تقييد

ولا اعتبار في الأصل إلا من هذه الجهة وهذا المعنى في اصالة عدم النقل المعبر عنه : بالاستصحاب القهقراً في مستحيل (فتأمل)
نعم لنا اصالة عدم النقل وهو عدم هجر المعنى الأصلي وبين النوعين بون بعيد ولم يردّها صاحب المعالم « قده » لعدم مناسبتها في المقام
ثم قال صاحب المعالم « قده » الثاني قوله تعالى مخاطباً لابلّيس ما منعك ان تسجد اذ امرتك والمراد بالأمر اسجدوا (الخ)
وهذا ايضاً كسابقه في وضوح الفساد بمكان لما عرفت من ان النزاع ليس في الأمر المقابل للسؤال بل انما النزاع في صيغة افعال المتحقق في الأمر والسؤال والالتماس جميعاً فدلالة أسجدوا في الآية على الوجوب من جهة صدوره من العالي واين هذا مما نحن بصددده .

ثم قال صاحب المعالم « قده » الثالث قوله تعالى فلا يحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب اليم (الخ)
لما عرفت من ان النزاع انما هو في صيغة افعال وليس النزاع في الأوامر الصادرة من الموالى إلى عبيدهم .

وقوله « ره » (فان الكفار معاقبون على الفروع كهقابهم الأصول) لا يخفى ما فيه فان العقاب فرع التكليف ويعتبر في تعلق الأحكام الفرعية سواء كانت وضعية أو تكليفية الاسلام فان العقل والشرع حاكان بان الكافر لم يكن متعلقاً للتكليف الفرعية اما العقل فيقول : ان تحقق الفرعية قبل الأصل ينافي في الفرعية فان المخلوق وان كان عبداً لله والنبي مبعوث على الناس أجمعين ولا يتوقف نفوذ حكم الله تعالى ورسوله من على التسليم والاختيار ولكن لما لم تتحقق العبودية الاختيارية بالتسليم لم يتحقق موضوع النوااميس فانها انما تشرع بالنسبة الى من كان

تحت الطاعة وسلم نفسه وأما المتمرد الذي لم يعترف بالعبودية فلامعنى لوظائف العبيد بالنسبة اليه ألا ترى ان السلاطين انما يحكمون على رعاياهم واما من لم يدخل تحت الطاعة فلا حكم بالنسبة اليه فخرى ان الاحكام بالنسبة اليه فرع دخوله في زمرة الرعية واما الشرع كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام (الآية) واما الاخبار الدالة على هذا الباب مما يكاد يلحق بالضروريات نعم نحن نعترف وهو ايضا كسابقه لا يصح الاستدلال به لأن عنوان الامرية المقابلة للسؤال فيه معلومة والنزاع انما هو في صيغة إفعال التي تجتمع مع الالتماس والسؤال وان الكلام انما هو في الاستفادة التي استندت الى حاق اللفظ من دون مداخلية المتكلم في ذلك فان الاستفادة اما مستندة الى الوضع فلامعنى لتقييد الاستفادة بقيود اجنبية عن الوضع واما غير مستندة الى الوضع فيخرج عن محل النزاع فان الوجوب اذا استفيد من اللفظ ولكن مع ضم قرينة حالية أو مقالیه فلا اشكال في الاستفادة ولم ينازع فيه أحد مع ان الأمر بالاحذار لا يدل على شيء بل انما هو كاشف عن كون الأمر منه (تعالى) للوجوب واما أنه مما استفاد من الأمر أو من الخارج فلا يشعر بذلك وليس الكلام في احذار المخالفين بل الكلام في الاستفادة الوجوب من الصيغة وقوله « ره » (والتهديد دليل الوجوب) ولو سلمناه لم يتفعه بمعنى أن نقول أن التهديد دليل على ان أوامره واجبة وقد تبين ناهقته فساد جميع ماصدر عنه في هذا المقام . واستدلال صاحب المعالم « قدّه » بقوله (واذا قيل لهم فاركعوا لا يركعون) اشنع من سابقه بان الكفار مكلفون بالفروع على الترتيب فهم حال كفرهم مكلفون بالايمان ثم الصلاة أي بهذا الترتيب ويمكن تصحيح ماصدر عن صاحب المعالم « قدّه » وحمله على هذا المعنى

قال صاحب المعالم « قدّه » احتج القائلون بانه للندب بوجهين (أحدهما) قوله « ع » اذا أمرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم وجه الدلالة انه رد الاتيان بالمأموريه الى مشيتنا وهو معنى الندب .

وفيه

ان هذا الاستدلال لا منشأ له لما عرفت من ان الأمر لا يعقل أن يكون حقيقة في الطلب فكيف يمكن ان يكون حقيقة في خصوصياته وهو الندب أو الوجوب فان الوجوب والندب على ما شرحنه سابقاً ينتزعا من خصوصية الطلب فهما متأخران عنه رتبة ولا يعقل تحققهما مع عدم الطلب هذا مع ان المراد من الاستطاعة القدرة لا المشية (فتأمل) ولو سلم بكون الامر المخصوص للندب لا يدل على ان جميع الاوامر كذلك مع انه في صدد بيان انه يجب الاتيان بالمأموريه بهما امكن .

ثم ذكر صاحب المعالم « ره » الوجه الثاني من ادلتهم وقال : و (ثانيهما) ان أهل اللغة قالوا لا فرق بين السؤال والامر الا بالمرتبة فان رتبة الأمر أعلى من رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر اذ لو دل الامر على الايجاب لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف ما نقلوه (انتهى)

وفيه

ان الوجوب امر نشأ من الرتبة فن جهة أن الأمر أعلى رتبة ينشأ منه الوجوب ودلالته على الوجوب انما ينشأ من الرتبة وجهه مقابلاً للرتبة أمر عجيب وقياس الامر بالسؤال أعجب وأغرب .

ثم قال صاحب المعالم « ره » وأجيب بان القائل بكون الامر

للإيجاد يقول ان السؤال يدل عليه ايضاً لأن صيغة أفعل عنده « الخ »

وفيه

من المفاسد ما لا تخفى (منها) توجيهه باليرضى
قائله أو القائل يدعى كونه الصيغة للوجوب لغة وثبوت الوجوب بالشرع
أجنبي عما هو بصدد (منها) ان الإيجاب عين الوجوب
والتغاير بالاعتبار فبالنسبة الى الفاعل إيجاب وبالنسبة الى نفسه وجوب
ولا يعقل الانتفاك فتي تحقق الإيجاب تحقق الوجوب (منها) دلالة
السؤال على الإيجاب من الفساد بمكان فان الإيجاب جعل الشيء واجباً
وهو امر ينشأ من الأمر المقابل للسؤال وهذا المعنى غير موجود في السؤال
واعتبار العلو والاستعلاء لا يكفي (فتأمل)

قال صاحب المعالم « ره » والتحقيق ان النقل المذكور عن أهل
اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحته انتهى وقد زعم (قده)
انه هو الجواب الصحيح عن المستدلين بالنسب ولكن التحقيق خلافه
فان النقل على تقدير صحته إنما هو توضيح الواضحات ومجرد انكار النقل
غير مجد بل الاستدلال مع الإنكار ايضاً صحيح فان رتبة الأمر أعلى من
رتبة السائل من أوائل البديهيات ولا يحتاج الى القول به من أئمة اللغة
والتصريح بعدم صحته ظاهر الفساد .

قال صاحب المعالم « ره » حجة القائلين بانه للقدر المشترك ان
الصيغة استعملت تارة في الوجوب كقوله تعالى أقيموا الصلاة واخرى
في الندب كقوله تعالى فكاتبوهم « الخ »

وهذا الاستدلال من الوهن بمكان ضرورة ان الصيغة لو كانت
موضوعة للقدر المشترك فالاستعمال في الوجوب والندب لا معنى له فان

الاستعمال اما يقع في الموضوع له واما في الخارج بعلاقة مصححة وانتفاء
الاستعمال في القدر المشترك وهو طلب الفعل مسلم بالفرض والاستعمال
في النذب أو الوجوب يحتاج الى علاقة مصححة للتجاوز وهي منتفية ولو
سلم فهو خلاف الفرض مع ان الوجوب والنذب لا يعقل ان يستعمل فيهما
استعمالاً حرفياً اذ الوجوب والنذب من المعاني الاسمية مع ان الاستعمال
لا ينحصر في الوجوب والنذب كما هو واضح لمن تفحص مع ان الوجوب
والنذب أمران ينتزعا من الخارج باضمام القرائن اليه مع ان الاستدلال
بكونه موضوعة للقدر المشترك باقيموا وكاتبوهم مما لا يخفى شناعته على من
له أدنى مسكة مع ان الاشتراك والحقيقة والمجاز أمور طارئة على الاسماء
والهيئات والحروف لا تنصفان باحدهما أصلاً مع ان الاشتراك ان كان عن
مبنى صحيح يقدم ولا بأس به فقو لهم (دفعاً للاشتراك والمجاز) بين
الفساد مع أن الامر ليس مردد بين الاشتراك والحقيقة والمجاز فان
الحقيقة على ما ذكرنا متيقنة غاية الأمر أنه لا يعلم أن الأمور معاني أو
مصاديق فيدور الامر بين الانطباق والاستعمال مع تيقن الحقيقة لا أن
الامر دائر بين المجاز والحقيقة فيكون الاستعمال متيقناً والحقيقة محتملة
وقد تبين مما حققنا فساد جميع ما صدر في هذا المقام عن صاحب المعالم (قدس)
(فتأمل جيداً) .

قال صاحب المعالم « قدس » احتج السيد مرتضى (ره) على
انها مشتركة لغة بانه لا شبهة في استعمال صيغة الأمر في الايجاب والنذب معاً
في اللغة والتعارف والقران والسنة وظاهر الاستعمال الحقيقية « الخ »

وفيه (أولاً) ان جمل الاستعمال متيقنة والحقيقة

محتملة قد بينا خلافه بل التحقيق هو أن الحقيقة متيقنة لكن الأمور
أهي موارد أو معانٍ بمعنى أن الأمر دائر بين الاستعمال والانطباق مع
تيقن الحقيقة وإصالة الحقيقة إنما تجرى بعد العلم بالاستعمال لافي موقع الشك
فقوله « ره » (لا شبهة في استعمال الصيغة في الإيجاب والندب معاً
في اللغة والمتعارف) بين الوهن وأصح السقوط و (ثانياً)
الاستدلال بظاهر الاستعمال الذي مفاده أصالة الحقيقة لا تخفى شناعته على
أحد كيف وأن مفاد الأصل رفع المانع لا الإثبات ولا يميل الاستدلال
بالأصل مع أن معنى إصالة الحقيقة هو الأخذ بمقتضى الوضع وعدم الاعتداد
باحتمال المانع من مجاز أو تقييد لا بمازعه « قده » من إثبات
الاشتراك بأصالة الحقيقة فان إصالة الحقيقة أجنبي عن مدعاه وقد تبين
مما حققنا في ما افاده السيد « ره » في باقي كلماته فالخادق البصير
لا يخفى عليه ما فيه .

وما إشتهر من ان السيد « قده » يقول بالاشتراك لفظاً فهو
غير معلوم في كل مورد ينسب اليه بل يرى المتتبع لكتبه معلومية العدم؛
فراجع ان كنت في شك مما بينت .

قال صاحب المعالم (قده) واحتج على كونها حقيقة في الوجوب
بالنسبة الى العرف الشرعي بحمل الصحابه كل أمر ورد في القرآن والسنة
على الوجوب « الخ »

فيه

انه لا ينافي كونها ايضاً حقيقة في الندب واجماع الصحابة
الحل على الوجوب من جهة ان طلب الإيجاد يكفي فيه اطلاق الاستعمال وتجرده
عما يصرفه الى غيره . لانصراف الاطلاق بنفسه الى الطلب لما عرفت ان

منشأ انتزاعه كون نفس البعث متعلق للغرض بالاصالة ومن المعلوم ان البعث حيث ما خلى وطبعه كان متعينا لتعلق الغرض به إصالة ، وهذا معنى كون طلب الایجاد منصرف هذه الصيغة ، وحيث كان الأذن في الترك من آثار عدم المطلوبة فقتضى الانصراف هو الوجوب ؛ لا ما يتوهم بانه أكمل فريده لأن كمال الفرد لا يوجب الانصراف وإلا لانصرف الحيوان الى الإنسان والانسان الى النبي وبطلانه واضح ، ولا ما تخيله صاحب المعالم « قدہ » (بكونه له لغة) ضرورة ان الوجوب كالندب وغيرها تستفاد من انضمام القرائن اليه ومراد السيد « قدہ » من قوله بحمل الصحابه « الخ » ان الصحابة كانوا يعاملون مع كل أمر ورد ولم يعلم حاله معاملة الوجوب فلا يتناقض مع ماصدر عنه في صدر المبحث وما زعمه صاحب المعالم « قدہ » فهو عجيب كيف والسيد مرتضى « ره » أجل وأعلى من ان يتهاافت بين صدر كلامه وذيله .

ثم قال صاحب المعالم « قدہ » احتج الذاهبون الى التوقف بانه لو ثبت كونه موضوعاً لشيء من المعاني لثبت بدليل واللازم منتف (الخ) وهذا الاستدلال من عجائب الأوهام ضرورة ان للتوقف جهلاً لا قول مختار ؛ وثبوت الاوضاع ليس بالعقل والنقل ، بالتبادر وعدم صحة السلب على القول بهما والاطراد على المختار

قال صاحب المعالم « قدہ » حجة من قال بالاشتراك بين ثلاثة أشياء « الخ »

وفيه
قد عرفت سابقاً ان الاشتراك لفظاً في الهيئات

والحروف لا يعقل لعدم تعقل تكفل الهيئة للجهتين المتضادتين (فارجع
البصر)

قال صاحب المعالم « قدّه » حجة من قال للقدر المشترك بين
الثلاثة وهو الاذن « الخ »

فيه ان الاشتراك المعنوي بين الوجوب والندب والاباحة فرع
وجود الجامع الخصوص بينها وهو مفقود ، والعام لا ينتج والاذن
في الكراهة ايضاً موجود فعام .

قال صاحب المعالم « قدّه » فائدة يستفاد من تضاعيف
احاديثنا المروية من الأئمة « ع » ان استعمال صيغة الأمر في الندب
كان شائعاً في عرفهم بحيث صارت من المجازات الراجحة « الخ »
وفي هذا الكلام للنظر مواقع (منها) ان كون المجاز راجحاً
او مرجوحاً مما لا معنى له ، فانه متفرع على العلاقة فان كانت موجودة فيصح
الاستعمال فيتعين فيه والا فلا و (منها) ان الندب ليس من
المعاني المجازية والتعبير بانه حقيقة راجحة أولى من المجاز الراجح ، والوجوب
ليس معنى حقيقياً واشكال الحكم بكون الأمر للوجوب بمجرد الورد عن
الأئمة غير منحصر بما اذا كان الندب من المجازات الراجحة بل ذلك
يجرى على مختارنا ايضاً من كون المعاني المتوهمة انما هو موارد للأمر ولا
يمكن الحكم باحديهما إلا بقرينة خارجية و (منها) كون الندب لو
كان معنى مجازياً والوجوب حقيقياً فلا اشكال في الرجوع الى الحقيقة عند
الشك في ارادة المجاز وان كان الاستعمال فيه اكثر وأشيع .

قال صاحب المعالم « قدّه » اصل الحق ان صيغة الأمر

بمجرد ما لا اشعار فيها بوحدة ولا تكرر وإنما تدل على طلب الماهية .

قلت

انك اذا عرفت سابقاً ان الطلب والوجوب والندب من الأمور المتوهمة انها معاني وليست بها بل انها أمور انتزاعية تفهم من الموارد الموجبة لاختلاف الاغراض الموجبة لاختلاف المرادات علمت ان المرة والتكرار اللذان لا يكونان إلا في مرحلة الامتثال الذي نسبته الى الأمر نسبة الحكم الى الموضوع أولى بعدم دخولها في المدلول وان الامتثال هنا أكد من الأول فانه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه وكون العلة الفاعلية علة مادية ، والهيئة على ما بينها موضوع للبعث أي آلة لذلك وضعاً ، والبعث نسبة خاصة متعلقة بالمادة التي هي نفس الماهية والمرة والتكرار لا يعقل ارتباطها بتلك النسبة فضلاً عن كونها مأخوذة فيها فان كان ولا بد فانما هي ترتبط بمتعلق الغرض الذي هو حصول الماهية في الخارج وهو عين مرحلة الامتثال المتأخرة عن الأمر فضلاً عما استعمل فيه اللفظ ، والحاصل ان ما يستعمل فيه اللفظ هو البعث على الماهية فالبعث مفاد الهيئة والماهية مفاد المادة وشيء من المرة والتكرار لا يعقل ان يدخل في البعث ولا الماهية اما الماهية فلعدم صلوحتها في نفسها بشيء منها وأما البعث فهو في نفسه وان كان قابلاً لها إلا أنه بلحاظ كونه معنى آلياً غير قابل ايضاً ، ولو سلم فهو غير مراد قطعاً ضرورة عدم كونه المقصود دلالة الهيئة على البعث مرة او تكررأ ، نعم حيث كان استعمال اللفظ في المعنى المذكور في مقام يتعلق الغرض بحصول المادة أي الماهية التي هي متعلق الطلب المتردد من القضية أمر يقبل المرة والتكرار فهي من قيود متعلق الطلب المنتزع من خصوصية الاستعمال وقد بينا

مراراً ان خصوصية الاستعمال لا تقع جزءاً من المستعمل فيه فضلاً عن الامر المنتزع من تلك الخصوصية وهو الطلب فضلاً عن متعلق هذا المنتزع وهو الأيجاد فضلاً عن قيود هذا المتعلق وهو المرة والتكرار ، فانها كيفيات في الأيجاد والأيجاد ما تعلق به الطلب والطلب منتزع من خصوصية الاستعمال وهي متأخرة عن نفس الاستعمال المتأخر عن المستعمل فيه المتأخر عن الوضع ؛ فمن زعم انها داخلة فيما وضعت له الصيغة او فيما استعملت فيه او هي لازم الموضوع او المستعمل فيه فقد اخطأ الصواب بمراحل ، فظهر ان بحث المرة والتكرار أجنبي عن ساحة معنى الهيئة والصيغة ولا يمكن أن يحصل ارتباط بها وانما هو بحث عن كيفية إمتثال الامر لا بحث عن معنى هيئة إفعال فان موضعه ببقية الهيئات مبحث الاشتقاق وأما مباحث الأوامر فهي أجنبية عن مسائل الاشتقاق وقوله « قده » الحق ان صيغة الامر بمجرد لا إشعار فيها بوحدة أو تكرار هو الحق الذي تقتضيه الضوابط والبراهين العقلية واختلاف الأقوال ناش عن الالتفات الى الفهم التكرار والمرة في بعض الموارد ولم يلتفتوا الى أن ذلك انما هو لأجل دليل خارجي ؛ وكيف كان إدعاء دلالة الصيغة عليهما مما يوجب الضحك للشكلي وقوله « قده » (وانما ندل على طلب الماهية) قد عرفت فساد وان الطلب ينتزع حيث يكون استعمال اللفظ في البحث في مقام يتعلق الغرض بحصول الماهية فيتولد منه عنوان الطلب ودالاتها عليها يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو الاستحالة بمكان فافهم واغتنم .

لا يقال ان النزاع في دلالة . بئة إفعال على المرة والتكرار انما نشأ من جهة اشتقاقها عن المضارع وهو يدل على الاستمرار ، والفرع لا بد

ان يشتمل على الأصل والاستمرار الحدوثي عين التكرار في هذه الصيغة ولا ريب ان النزاع على هذا التقدير يرجع الى البحث عن معنى الهيئة كالنزاع في دلالة هيئة المضارع عليهما . لانا نقول إن اشتقاق الامر ليس كذلك كيف فان معنى هيئة افعل نسبة بسيطة قائمة بثلاثة أطراف هي البعث على الماهية وليس معنى المضارع موجوداً فيها وانما معنى اشتقاقها عنه كونها معنى متأخر عنه طبعاً في مرحلة اللحاظ وانما تنحل اليه وإلى خصوصية في ظرف التحليل ، لأن مدلول كل منهما نسبة بسيطة وحدانية لا أنها مركبة من أمرين أو ثلاثة فيلحق لكل حكمه في ضمن التركيب مع أن دلالة المضارع على استمرار الحدوث أو أحد الزمانين في بعض الموارد انما تنشأ من إنصراف إطلاقها ، فهي من مقتضيات الاطلاق لا الوضع ؛ ومقتضى الاطلاق يزول بالتقييد فضلاً عن عروض تغير موجب لتبديل الهيئة الى هيئة أخرى من جهة اشتقاقها عنها معنى ، فان الاشتقاق المعنوي ليس إلا الترتب والتأخر الطبيعي بين المعنيين في اللحاظ ، مع أن إرجاع النزاع في دلالة الصيغة على المرة والتكرار الى دلالتها على الحال أو الاستقبال مضحك للشكلي ؛ فتأمل جيداً عسى أن ينفعك في ما يتعلق بهذا العنوان .

قال صاحب المعالم « قده » ان التبادر من الامر طلب
الايحاء « الخ »

وفيه

ما عرفت سابقاً ، ان الطلب كالمرة والتكرار أمر يستفاد من الخارج ؛ فحكم العرف بالتبادر واضح الفساد فقوله « ره » (والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته كالأزمان والمساكن فكما ان قول القائل اضرب غير متناول لمساكن ولا أزمان ولا آلة يقع بها الضرب كذلك غير

متناول للعدد في قلة ولا كثرة) بين الوهن واضح السقوط ؛ ضرورة
أنه قياس في اللغة أولاً ومصادرة ثانياً .

ثم قال صاحب المعالم « ره » نعم لما كان أقل ما يمثل به الأمر
هو المرة لم يكن بد من كونها مرادة « الخ »

وفيه

إن امتثال الأمر وحصول الامتثال بالمرة أجنبي عن
مرحلة الدلالة ؛ ضرورة أنه بحث عن أحكام ماهية الأمر وكيف كان
جعل النزاع في دلالة الأمر على المرة والتكرار الذي هو بحث عن أحكام
ماهية الأمر كبقية مباحث الأوامر باجمعا نزاعاً في تشخيص معنى هيئة إفعال
الذي هو بحث عن مسألة من مسائل الاشتقاق خلط وقع من صاحب
المعالم ونظرائه « قدم » وتبعه الأواخر ويستند الخلط الى أمور
(منها) اصطلاح النحاة على تسمية هذه الصيغة بفعل الأمر و (منها)
كون الصيغة من معاني لفظ الأمر و (منها) تمثيل الاصوليين
في مباحث الأوامر بهذه الصيغة وعدم التميز بين معنى اللفظ والعنوان
المتولد من القضية فقلوه « قد ه » (لم يكن بد من كونها مرادة)
ظاهر البطلان ضرورة لا منافات بين حصول الامتثال بالمرة وعدم كون
المرة مرادة كما في صورة إذا تعلق الأمر بالماهية ؛ مع أن الكلام إنما هو
في الدلالة لا الارادة ؛ فالمنشأ لهذين القولين هو اختلاف الموارد من حيث
استفادة المحبوبة الذاتية في مورد وعدمه في آخر فها أجنيان عن
المقصد والمرام .

ثم قال صاحب المعالم « ره » وبتقرير آخر وهو أنا نقطع
بأن المرة والتكرار من صفات الفعل اعني المصدر كالتقليل والكثير لأنك

تقول إضرب ضرباً قليلاً « الخ » وهذا الاستدلال من الغرابة بمكان (أولاً) أن البعث إنما يتعلق باسم المصدر لا المصدر ضرورة « أن المصدر من المشتقات ؛ والالزم أن يكون فعل الأمر مشتقاً وهو ضروري البطلان » « ثانياً » ضرباً في قولك إضرب ضرباً قليلاً مفعول مطلق وهو أيضاً اسم مصدر ؛ ولذا لا تعمل عمل الفعل من جهة كونه من الجوامد فلا يعقل دخول المرة والتكرار في اسم المصدر الذي هو الماهية لعدم صلوحها في نفسها بشئ منها فان المرة والتكرار صفتان لحصول الماهية لا الماهية وهذا هو المراد من قولنا : لعدم صلوحها في نفسها ؛ وقد تبين مما حققناه ما فيها افاده « قد هـ » في بقية كلامه .

قال صاحب المعالم « ره » احتج الأولون بوجوه (أحدهما) انه لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلاة وقد تكرر قطعاً .

وفيه ان وجوب التكرار انما هو لقيام الدليل من الخارج لامن الصيغة ؛ ولا ينافي ذلك بدلالة الصيغة على البعث ؛ فان الوجوب انما يستفاد من الخارج كما أن الندب أيضاً كذلك ، فوجوب فرد وندب آخر كلاهما من الخارج والصيغة أجنبية عنهما .

ثم قال « من » « ره » والثاني ان النهي يقتضي التكرار فكذلك الامر قياساً عليه بجامع اشتراكهما في الدلالة على الطلب .

وفيه ان النهي كالامر في عدم الدلالة على المرة والتكرار فقياس الامر بالنهي لا معنى له ؛ والامر بعث على الماهية والنهي زجر عنها

والطلب ليس جامعاً بينهما (أمن النظر فانه دقيق جدا) .
ثم قال « ص » « قده » الثالث ان الأمر بالشيء نهى
عن ضده والنهي يمنع عن المنهى عنه دائماً فيلزم التكرار في المأمور به .
وهذا الاستدلال أوهن من بيت العنكبوت اذ الأمر بالشيء ليس
عين النهي عن ضده ، بل هو من باب المقارنات الاتفاقية وأن الضدين
لا يجتمعان بيان ذلك انه قد يتفق في مورد تحقق علة وجود أحد الضدين
لم يتفق علة وجود الآخر وذلك لأن الضدين لا يجتمعان فان البياض في الجسم
ليس علة لعدم السواد بل انما البياض معلول عن علة وعدم السواد مستند
الى عدم علة كما ان وجود البياض مستند الى علة وفيما نحن فيه كذلك
حيث ان وجود الشيء المأمور به لا يجتمع مع وجود اضداده . وقوله (ره)
(والنهي يمنع عن المنهى دائماً) غير صحيح لأن النهي كالامر في عدم
الدلالة على التكرار .

قال صاحب المعالم « قده » سلمنا لكنه معارض بالحج فانه
قد أمر به ولا تكرر .

وفيه

ان تكرر الصلاة والصوم والحج والوضوء وتكرر
الأذكار في الصلاة والاوراد والركوع والسجود والقنوت مما لا يخفى
إستحبابه على ذميمة وحصول الامتثال بالوحدة غير عدم استحباب التكرار
أو حرمة مع ان الاستحباب من الضرورات فقراءة الحمد يحصل الامتثال
بها بالمرة ولكن التكرار لا دليل على حرمة بل يجوز ويستحب كما ان
نفس الصلاة يحصل الامتثال بها بالمرة لحصول الطبيعة ولكن استحباب
التكرار ولو ألف مرة مما لا ريب فيه وكذا الحج كما في الخبر حيث سئل

عن النبي « ص » عن تكرار الحج وعدمه فقال « ص »
لو قلت نعم لوجب اذا امرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم (الرواية)
وليس ذلك إلا لأجل استفادة المحبوبة الذاتية ؛ وأما حصول الامتنال
بالمرة فهو لا يدل على شيء .

ثم قال صاحب المعالم « ره » انه قياس في اللغة وهو باطل
وان قلنا بجوازه في الأحكام .

توضيحه : ان بطلان القياس إما ذاتي وإما عرضي ؛ ولولا نهى
الشارع عن العمل بالقياس في الأحكام لما كان بهذه المشابة بخلاف بطلان
القياس في اللغة فانه ذاتي لها خصوصاً على القول بان للالفاظ واضماً فلا
مناط حينئذ إلا إرادة الواضع وميله ؛ ولا ربط للجهات الكامنة في الالفاظ
والمعاني فيستحيل القياس ؛ والذي يخالفني ان تفرقه بين الموضوعين إشارة
الى ما اشرنا به من أن بطلان القياس في الشرع والأحكام أهون من غيرها .

ثم قال صاحب المعالم « قد ه » وثانيتها بيان الفارق فان النهي
يقتضى انتفاء الحقيقة وهو انما يكون بانتفاءها « الخ »

وفيه

ان النهي زجر ومنع عن إتصاف الذات بالفعل كما هو
مقتضى دخول لاء الناهية على فعل المضارع الذي مفاده اتصاف الذات
بالحدث بمعنى ان الزجر والمنع مفاد لاء الناهية وهيئة فعل المضارع بمعناها
باقية والأمر بمث على الفعل والماهية نعم قد يكون الغرض الأصلي
تعلق الزجر والمنع بنفس الاتصاف وقد يكون الغرض الأصلي تعلقه بنفس
التحقق فدخولها حينئذ على فعل المضارع الذي مفاده هيئة اتصاف الذات
بالحدث توطئة لعدم الحقيقة ؛ ونزيدها بياناً ببيان مثال فنقول : قولك

لا تضرب فلاناً ؛ اما الغرض عدم إتصاف الذات بالضرب كما هو مقتضى دخول لاء الناهية على فعل المضارع واما الغرض عدم تحقق الضرب في الخارج فيصير حينئذ النهي عن الاتصاف توطئة للنهي عن التحقق لعدم انفكاكها في الخارج ؛ والنهي عن ما تحقق لا معنى له ولذا لا تدخل على الماضي ويختص دخولها على المضارع .

ثم قال صاحب المعالم « قده » وايضاً التكرار في الأمر مانع من فعل المأمور به بخلافه في النهي « الخ »

وفيه لا فرق بين الأمر والنهي ، فان المنع انما نشأ من الضدية بينهما وإلا فلا مانع ألا ترى أن الأمر بالجلوس في المسجد لا يمنع من الأكل فيه والنهي ايضاً كذلك حيث يمنع من وجود ضده فقوله : (اذ التروك يجتمع ويجمع كل فعل) غير صحيح ولو سلم فهو في مرحلة الاتيان ؛ مع ان المستدل لا يدعى عدم الفرق بينهما وإلا فلا معنى لقوله : (بجامع اشتراكهما في الدلالة على الطلب) وليت شعري كيف يفهم من هذه العبارة دعوى عدم الفرق رغم ان التمايز يحتاج الى افتراق وإشتراك بالضرورة .

ولقد أجاد صاحب المعالم « قده » في الرد عن ثالث الأدلة من القائلين باقتضائه للتكرار .

حيث قال : بعد تسليم كون الأمر بالشئ نهياً عن ضده الى قوله والأمر بالحركة في ساعة يقتضى المنع من السكون فيها لا دائماً (انتهى) فلو كان الأمر بالشئ موقفاً نهياً عن ضده مطلقاً للزم التناقض ضرورة ليس بين السكون في السبب وبين الحركة في الجملة تضاد ويمكن الجمع بينهما

بالضرورة وبمثل هذا الدليل في الجودة رده على من قال بالمرّة إلا أن قوله :
(اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها) من الفساد بمكان
فانه يرد على ما اختاره « قده » اذ الحقيقة تحصل في المرة الأولى
فلا يبقى بعدها طلب حتى يصدق الامتثال في المرة الثانية لا معنى للامتثال
عقيب الامتثال اللهم الا أن يقال ان الامتثال لما كان محبوباً بالذات
عقلاً فلا بأس باتيانها في المرة الثانية والثالثة .

ثم قال صاحب المعالم « قده » واحتج المتوقفون بمثل ما مر به
لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له « الخ »

وفيه

قد أشرنا ان التوقف جهل لا قول مختار واستدلناهم
لثبوت الأوضاع من العقل والنقل بمكان من الفساد ضرورة ان ثبوت
الأوضاع ليس إلا بالاطراد على القول المختار وعليه وعلى التبادر وعدم
صحة السلب على الجمهور مع ان النقل لا يفيد إلا مجرد الاستعمال .

قال صاحب المعالم « قده » اصل ذهب الشيخ « ره »
وجاعة الى ان الأمر المطلق يقتضى الفور والتعجيل فلو اُخر المكلف عصى الخ

أقول

أنك إذا علمت ان المرة والتكرار والوجوب والتدب
أجانب عن الأمر علمت ان الفور او التراخي ايضاً كذلك ؛ فان البحث
عنها بحث عن أحكام ماهية الأمر ولوازمها ؛ ولا نظر في شيء من هذه
المباحث الى ما يتحقق به ماهية الأمر ، فضلاً عن ان يكون بحثاً عن أحوال
هذه الصيغة ودلالاتها اذ نسبة هذه اليها ليست إلا كنسبة صيغة المضارعة
وغيرها مما يتحقق به الأمر ، فان الصيغة اذا تصفت بعنوان الامرية صارت

مثالاً لموضوع هذه المباحث ؛ ومن المعلوم اشتراك صيغة المضارعة وغيرها معها في هذه الجهة ؛ اذ المضارع أيضاً قد يستعمل في مقام الایجاب فيصير أمراً ويلحقه هذه الأحكام ؛ كما ان صيغة إفعل قد يستعمل في غير مقام الطلب أو في مقام السؤال والالتماس فلا يصير أمراً وتكون حينئذ أجنبية عن هذه المباحث بالمرة فلا أظن أن يتوهم ان الصيغة متكلفة لتلك الجهات فاسناد الدلالة على الفور الى جماعة والاشتراك بينه وبين التراخي الى بعض ففعل تأمل ؛ مع ان الفور والتراخي من قيود متعلق الطلب المنتزع من خصوصية الاستعمال ، وخصوصية الاستعمال لا تقع جزءاً للمستعمل فيه فضلاً عن الأمر المنتزع من تلك الخصوصية وهو الطلب فضلاً عن متعلق هذا المنتزع وهو الایجاد فضلاً عن قيود هذا المتعلق وهي المرة والتكرار والفور والتراخي ؛ فن زعم انها داخلة فيما وضعت له فقد أخذنا الصواب بمراحل مع ان الاستدلال بخروج الفور والتراخي بمثل استدلال ما سبق في المرة والتكرار لا يخفى شناعته ؛ لما عرفت ان المرة والتكرار ليسا من صفات الفعل بل هما من صفات حصول الفعل مع ان المقام لا يمكن ذلك ، فان الفور والتراخي ليسا من صفات الفعل ولا من صفات حصوله بل هما من صفات ایجاده ؛ مع ان الطلب ايضاً خارج عن ما وضعت له الصيغة كما عرفته مشروحاً في السابق ؛ وكيف كان فالمقامات مختلفة فكل مقام يقتضى أمر لا يقتضيه آخر كما ان امر السيد عبده في مورد يقتضى الفور وآخر لا يقتضيه وكأمر الله تعالى في مورد يقتضيه ولا يقتضيه في مورد آخر .

ثم ذكر صاحب المعالم « قدّه » حجة القول بالفور فقال :

حجة القول بالفور أمور ستة (الأول) ان السيد اذا قال لعبدہ اسقنى (الح)
ويندفع بمورد آخر فيما اذا قال السيد عبده إعط فلاناً درهما فان تأخير

اعطاء العبد غير مضر به وذلك معلوم عند العرف ولو كان الامر مفيداً
للفور لعد عاصياً فالمقامات مختلفة فكل مقام يقتضى أمر لا يقتضيه آخر
كما أن أمر السيد عبده في مورد يقتضى الفور وآخر لا يقتضيه مع أن
النزاع إنما هو في الصيغة لا في الأمر المقابل للسؤال .

(الثاني) انه تعالى ذم ابليس على ترك السجود لآدم (الخ)
ويندفع بأن الأوامر الآلهية تختلف غاية الاختلاف في مورد يقتضى
الفور ولا يقتضيه في مورد آخر ؛ مع ان الذم لا ربط له بمرحلة الدلالة
المستندة الى الصيغة ؛ مع أن الآية مقيدة والبعث إنما صار لوقت معين ؛
فكان المأمور به أمران أحدهما السجود والآخر وقوعه في وقت خاص .

(الثالث) أنه لو شرع التأخير لوجب أن يكون الى وقت معين الخ
ويندفع بأن جواز التأخير وعدمه غير مرحلة الدلالة المستندة الى الصيغة
وعدمها ؛ فدلالة البرهان على عدم جواز التأخير غير دلالة الصيغة عليه
(فنأمل فانه دقيق جداً) . وأعجب من هذا ما أجاب عنه صاحب المعالم
بقوله (النقض بما لو صرح بجواز التأخير « الخ ») فان جواز التأخير
ليس إلا بيد المكلف بكسر اللام مالم يرجع الى التناقض فان التجويز
في التأخير الى آخر العمر تناقض محض كما أن عدم التجويز قبل تحصيل
الشروط مرجعه الى الانحياز عن الشروط وعدم شرطيتها المناقض لأدلتها
أو الى التكليف بالمحال ؛ فظهر فساد النقض بصورة التصريح وقوله (ره)
(إنما يلزم تكليف بالمحال « الخ ») من الوهن بمكان حيث يلزمه تكليف
بالمحال لو كان التأخير واجباً الى وقت معين ؛ اذ يجب حينئذ بيان الوقت
الذي يؤخر اليه وأما مجرد وجوب التأخير لا يلزمه قطعاً فانحصار التمكن
بما اذا كان جائزاً لا معنى له لتمكنه في الآن الثاني من الامتنال (فنأمل)

(الرابع) « قوله تعالى وسارعوا الى مفقرة من ربكم (الخ) »
وقوله تعالى « فاستبقوا الى الخيرات (الخ) » .

وهذا الاستدلال من الشناعة بمكان ضرورة ان النزاع انما هو
في دلالة الصيغة على الفور والتراخي وأما اذا استفيد الفور من الأمور
الخارجية فلا ينزع فيه أحد فانه هو الحق الذي لا ريب فيه فان الفورية
في الآيتين انما تستفاد من المادة ؛ فان الغرض من المادة هو الفور والآتيان
بالمأمور به على نحوه لا تأخيرها وبعبارة أخرى المادة عبارة عن التعميل
والتقديم والفور لا التأخير فالأمر به أمر بالتقديم والفور في مقابل التأخير
والتراخي وأما الهيئة فغير دالة على الفور ؛ بل المورد مورد لا يقبل تأخيرها
لأن المأمور به هو الفور ؛ فلا يعقل كون الأمر به على نحو التراخي ؛
فالغرض من الأمر بالفور هو التقديم سواء لم يمكن تأخيرها أو أمكن ؛
مع ان الآيات أجنبية عن افادة الوجوب والاستحباب أظهر من أن يخفى على
أحد ، والحاصل ان الآيات موعظة للمعتقين ولا رابط لها بالمقام كما ان
الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر أجنبية عن محل الكلام ، مع أن الأوامر
في تلك الآيات إرشادية كاطيعوا الله والالزم الدور أو التسلسل .

قال صاحب المعالم « قدّه » واجيب بأن ذلك محمول على أفضليه
المسارعة والاستباق لا على وجوبهما والا لوجب الفور (الخ)

وفيه قد بينا سابقاً أن الغرض من المادة هو الفور والآتيان
بالمأمور به على نحوه لا تأخيرها ، وبعبارة أخرى المادة عبارة عن التعميل
والتقديم والفور لا التأخير فالأمر به أمر بالتقديم والفور في مقابل التأخير
والتراخي وأما الهيئة فغير دالة على الفور بل المورد مورد لا يقبل تأخيرها

لأن المأمور به هو الفور فلا يعقل تعلق الأمر به على نحو التراخي ؛ فالغرض من الأمر بالفور هو التقديم سواء لم يمكن تأخيره أو أمكن فقوله (ره) (فلا يتحقق المسارعة والاستباق لأنها إنما يتصوران في الموسع دون المضيق) من الفساد بمكان فان الكلام ليس في القابلية بل انما هو في الفعلية كما في الصوم والعمدة في رفع الأشكال انما هو في مثل الصوم لافي مثل الحج والصلاة والدين مما كانت اوقاته موسعة ، وان كان لسبب ترك الامتنال بالنسبة الى الأمر الأول كالحج . فالتحقيق أن يقال أن قيام الدليل في الخارج على الفور غير دلالة الصيغة التي هي محل الكلام فالاستدلال بالآيات ليس استدلال عليه بل انما هي بنفسها أدلة على الفور فكأنه (ره) غفل عن ان الآيتين أجنبية عن كونهما أدلة على دلالة الصيغة فلا معنى لقوله (ره) « والا لكان مفاد الصيغة فيها منافياً لما يقتضيه المادة (الخ) » فان مفاد الصيغة بحث على الماهية وهو وجوب الفور والتقديم ؛ سواء امكن التأخير أو لم يمكن .

(الخامس) « ان كل مخبر كلقائل زيد قائم وعمر و عالم وكل منشي كلقائل هي طالق وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر فكذلك الأمر » وهذا الاستدلال من الوهن بمكان فان المتبادر من اسم الفاعل هو من قام به الفعل ولا فرق فيما ذكرنا بين المشتقات التي مبادئها تنعدي الى الغير كالضارب والقائل و بين غيرها كالقاعد والقائم والعالم فقوله (ره) « انما يقصد الزمان الحاضر » بين الوهن واضح . فان دخول الزمان في مدلول الهيئة مستحيل لأنه معنى مستقل اسمي . حر في ، مع انه مخالف لاجماع أهل العربية على تجرد الاسماء . فان الدلالة على الزمان حتى جعلوا ذلك هو المأز بينهما .

وبين الأفعال فلامعنى لقوله « ره » (وكل منشي كالقائل هي طالق)
فان الهيئة صالحة لأن ينشأ بها أو يخبر عنها . ومما يقضى منه العجب ما أجاب
عنه صاحب المعالم « قده » بقوله وثانياً فبالفرق بينهما بأن
الأمر لا يمكن توجيهه الى الحال (الخ) فان بعد تسليم المقدمات
لا مناص عن التسليم بالنتيجة ولا يريد المستدل من الزمان الحاضر خصوص
الحال بل يريد الأقرب الى الحال الذي هو عبارة عن الفور وإلا لكان
حكم المقيس والمقيس عليه مختلفين ولكان أنت حروهي طالق من ابتداء التكلم
بالالف يوجب الحرية والطلاق وهو ضروري البطلان . مع أن مقارنة
المدلول أجنبية عن الدال فان النسب أعم من الكاذبة والصادقة والأمر
ممحض في البعث ولا يعقل وجود الطبيعة قبله فلا بد أن يأخر وذلك مما
لا كلام فيه وإنما الكلام في الفور والتراخي فلا يحصل لقوله « ره »
(فبالفرق بينهما) فانك قد عرفت عدم الفرق وعدم التفاوت في أجنبية
جميع ذلك عن الزمان .

(السادس) « ان النهي يفيد الفور فيفيده الأمر لأنه طلب مثله »

وفيه

ان النهي كالأمر في عدم الدلالة على الفور والتراخي
فقياس الأمر بالنهي لا معنى له والأمر بعث على الماهية والنهي زجر عنها
وليس الطلب جامعاً بينهما فتأمل فانه مزال الأقدام ؛ على انا نقول ان
اختلاف الأمر والنهي ليس باعتبار إختلاف متعلقيهما حتى يكون الجامع هو
الطلب والفارق تعلقه بالأيجاد والترك ويكونا من نوع واحد . فان هذه
ناش عن توهم ان المضاف اليه متعلق للمضاف وعدم تعقل انه فصل مميز
فطلب الفعل عبارة أخرى عن البعث اليه كما ان طلب الترك عبارة أخرى عن

الزجر عنه ؛ ومن المعلوم إن كلاً من البعث والزجر إنما يتعلق بالمهلية ولا معنى للبعث على الإيجاد والزجر عن الترك فليس قولنا طلب الفعل من قبيل طلب الصلاة إذ إضافة الأولى إلى الفصل والثانية إلى المتعلق ؛ ويكشف عن هذا أن اختلاف النوعين بالهيئة والحرف لا بالمادة فانها في جميع المشتقات شيء واحد والاختلاف بالاشتقاق لا يجمعه الاختلاف بحسب المتعلق فتأمل

أما ما استبدل به السيد المرتضى (نور الله مضجعه) بقوله بأن الأمر قد يرد في القرآن إلى قوله والاستفهام لا يحسن إلا مع الاحتمال في اللفظ . فصواب من جهة وخطأ من أخرى أما الأول فهو كونه الأمر حقيقة في القور والتراخي وحسن الاستفهام الذي يكشف عن قابلية الأمر . وأما الثاني فهو الحكم بالاستعمال والاشتراك المعنوي فانها لا يعقلان في الهيئات « فتأمل »

وما أجاب عنه صاحب المعالم « قد » بقوله ان الذي يتبادر من اطلاق الأمر (الخ) صواب من جهة وخطأ من أخرى أما الأول هو كونه الأمر لا دلالة له على القور والتراخي بل إنما يفهمان من لفظه بقرائن خارجية . وأما الثاني فلما عرفت من عدم التبادر وأن الأمر موضوع للبعث على الماهية والطلب ينتزع من خصوصية المورد حيث كان المقصود من البعث الإيجاد وقوله « ره » (ويكفي في حسن الاستفهام كونه موضوعاً « الخ ») بين الوهن واضح السقوط إذ الفرد ليس معنى مجازياً ولا معنى حقيقياً بالنسبة إلى المعنى العام الكلّي ألا ترى أن زيد ليس من معاني الإنسان لا حقيقة ولا مجازاً بل هو مورد ومنصداق للمعنى الحقيقي واستعمال الإنسان في زيد غلط في غلط بقوله (ره) (إذ قد يستفهم من أفراد المتواطئ لشيوع التجوز به عن أحدهما بالاستفهام)

من أفتح الأغلاط وهو ناش عن الخلط بين الاستعمال والاطلاق وقد
عرفت الفرق بينهما سابقاً (فارجم البصر)

قال صاحب المعالم « قد » فائدة إذا قلنا بأن الأمر بالفور
ولم يأت التكليف بالأمور به في أول أوقات الأماكن فهل يجب عليه الاتيان
به في الثاني أم لا فذهب الى كل فريق .

وفيه

ان ثبوت التكليف وعدمه انما هو من فروع قوله
معنى إفعل هل هو إفعل في الزمان الثاني وان لم تفعل في الثالث ؛
فلا معنى للاختلاف أولاً ، ثم اختلاف تفرعهم على ان الأمر ان كان للفور
أيضاً لا معنى له فان اختلاف الثاني هو المنشأ لاختلاف الاول فلا معنى
لثبوت الأمر المنتزع قبل تحقق منشأ انتزاعه ؛ مع ان عدم دلالة الصيغة
على الفور فضلاً عن تعرضها لما بعدها من الواضحات ؛ فتبين مما حققنا
فساد المبني وفساد ما فرغ عليه .

ثم قال صاحب المعالم « ره » احتجوا للاول بان الأمر يقتضى الخ
وهذا الكلام من عجائب الأوهام حيث ان التقييد أعم من الشدة
والضعف فلا بد أن يستفاد من الخارج فالتمسك بالأصل مع احراز الشدة
والضعف لا معنى ولا مجرى له نعم مع عدم الاحراز ؛ الأصل عدم
الشدة الذي مرجعه بقاء التكليف .

ثم قال « ص » (ره) واحتجوا للثاني بان قوله إفعل مجرى
مجري قرله إفعل في الآن الثاني من الأمر (الح)

وفيه

وان كان إفعل مجرى مجرى إفعل في الآن الثاني لكن

التقييد أعم من الشدة والضعف فلا بد أن يستفاد من الخارج فان الحكم
المقيد بقيد على قسمين فقد يكون شديداً كالطهارة بالنسبة الى الصلاة
ولذا قالوا : فاقد الطهورين لا يجب عليه الصلاة ؛ وقد يكون ضعيفاً
كالقيام في الصلاة ؛ فان عدم التمكن من القيام لا يوجب زوال وجوب الصلاة
بل جعل له الجلوس ايضاً وهكذا ولا فرق في ذلك بين التصريح بذلك
وعدمه بل التفرقة انما هو بالشدة والضعف اللذان لا بد أن يستفادا من
القرينة الخارجية مع ان الأصل عدم الشدة الذي مرجعه بقاء التكليف فاذا
كان شديداً فلا بد من البيان لاختلاف الحكم باختلاف الخصوصية .

ثم نقل صاحب المعالم « قده » ما اختاره العلامة (اعلى الله مقامه)
في المقام فقال : (وهو وان كان صحيحاً إلا أنه قابل الجدوى اذا لاشكال
انما هو في مدرك الوجهين (الخ)

وفيه

ان العلامة « ره » في مقام بيان أن الاختلاف
لا معنى له والتكليف وعدمه من فروع قولهم إفعل هل معناه إفعل في الوقت
الثاني فان عصيت في الثالث أولاً ؟ وقد جعلوا مدرك ثبوت التكليف
هو الأول وعدمه هو الثاني فقولهم « قده » (اذا لاشكال انما هو
في مدرك الوجهين) لا معنى له اذ المدرك انما هو في أن إفعل معناه
إفعل في الوقت الثاني فان عصيت في الثالث ، أو افعل في الزمان الثاني
من غير بيان حال الزمن الثالث ، فقد قال « قده » به ايضاً وهو
العلم بمعناه الذي لا يستفاد إلا من علم اللغة ولذا اشار بقوله « قده »
(فالمسألة لغوية)

ثم قال صاحب المعالم « ره » والتحقيق في ذلك ان الأدلة التي

استدلوا بها على ان الأمر للقور ليس مفادها على تقدير تسليمها متحدّاً بل
منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها « الخ »

وفيه

إن إختلاف أدلة القور بالصنفية لا يثمن ولا يغنى بل اذا
قيد صريحاً بان وقت المأمور به مقداره كذا لا يدل على شيء ؛ فان
التقييد قد عرفت آنفاً أعم من الشدة والضعف فلا بد من إستفاد من القرائن
الخارجية فلا مجال لقوله « قدة » (ومن إعتد على الآخيره)
ولعل مرجعه الى ما ذكرناه .

قال صاحب المعالم « قده » أصل الاكثر من على ان الأمر
بالشيء مطلقاً يقتضى ايجاب ما لا يتم الواجب إلا به شرطاً كان أوسبياً « الخ »

أقول

أنك اذا عرفت مفاد الهيئة والمادة تعرف فساد جميع
المباني المعنونة في كتبهم بجملة منها قد عرفت فسادها وبقى جملة أخرى
(منها) إختلافهم في أن الأمر بالشيء هل يقتضى ايجاب مقدماته أم لا ؛
وذلك ايضاً من الفساد بمكان ؛ فان استفادة وجوب المقدمة من الأمر
بذى المقدمة لا معنى له فان المادة والهيئة اجنبيان عن ذلك مع انه مستلزم
لوجوب الارادة وان تكون من الواجبات ولا ريب ان لها مقدمة ايضاً
فينتهي الأمر إلى وجوب علة العلل ووجوب ارادته ، وهو من الشناعة
والقباحة بمكان ؛ وأما الأقوال فالحق فيها هو عدم الوجوب الشرعي
والالتزام بالوجوب العقلي بمعنى اللابدية ولعل النزاع لفظي فالمنكر ينكر
الأول والمثبت يثبت الثاني ، فال تخصيص من الوجوب في السبب دون غيره
لامعني له ، فان اللابدية التي أنت من ناحية العقل موجودة في السبب

والشرط من دون اختصاص باحدهما (فتأمل)

وقول السيد « ره » ان الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان كان الذي لا يتم الشيء إلا به سبباً فالأمر بالمسبب (الخ) من وضوح الفساد بمكان فان الأمر بذى المقدمة لا يلزم الأمر بالمقدمة بل أعم من ذلك ولا يستلزم ، فان الاستفادة الحاصلة من الخطاب مستلزم للارادة فانه اما دلالة لفظية فالأمر واضح ، فان دلالة الالفاظ تابعة للارادة على ما حققناه في محله ؛ واما ليست لفظية فالاستفادة من الخطاب لا معنى له مع أن جواز ترك السبب من طرف الأمر لا ينافي بقاء التكليف فان الأمر لا حكم له في المقدمة ، والتكليف بالمحال حينئذ لا معنى له فان المقدور بالواسطة مقدور بل انما يلزم ذلك اذا حرم فعل المقدمة مع انه ليس تكليفاً بالمحال بل هو حينئذ مناقضة فما قاله السيد « قده »

في الاحتجاج : بأن الأمر ورد في الشريعة (الخ) للنظر مواقع (منها) الفرق بين الحج والزكاة فان الاستطاعة واسطة في التنجز والنصاب واسطة في ثبوت الحكم و (منها) ان الاستطاعة والنصاب ليسنا مقدمتين للواجب بل أنما واسطة في ثبوت الحكم والتنجز و (منها) إطلاق المقدمة على الوضوء لا معنى له ، فان الطهارة للصحة ومقدمة للصحة وليست مقدمة للإيجاد بالضرورة و (منها) إطلاق المقدمة على ما يتولد منه فعل توليدي لا معنى له ، فان مقتضى المقدمة هو الخروج الذاتي ومقتضى التوليد هو الاتحاد الحقيقي ؛ فافرقه السيد « قده » بين السبب وغيره حيث قال : (بانه محال ان يوجب علينا « الخ ») غير صحيح لما عرفت من أن الأمر بالمسبب لا يلزم الأمر بالسبب بل أعم من ذلك مع أن الأمر ليس منحصراً في قسمين ؛ فان محالية ان يوجب

علينا المسبب بشرط إتفاق وجود السبب لا يلزم ان يكون الأمر بالسبب أيضاً ، مع أنه ليس تكليفاً بالمحال بل هو حينئذ مناقضة .

ثم قال السيد « ره » بخلاف مقدمات الأفعال « الخ »

وفيه

إن جواز التكليف بالصلاة بشرط أن يكون التكليف بالطهارة مناف لجعل الطهارة شرطاً لصحة الصلاة وكونها حكماً وضمياً مع أنه يخرج حينئذ ان يكون مقدمة للصلاة ، بل هو حينئذ واسطة في ثبوت التكليف فقوله « ره » (كما في الزكاة والحج) من الفساد بمكان فان الامتطاعة والنصاب ليستا مقدمتين للفعل بل هما واسطة في ثبوت الحكم كما في النصاب بالنسبة الى الزكاة وواسطة في التنجز كما في الاستطاعة بالنسبة الى الحج ، فان التكليف بالحج قبل الاستطاعة ثابت لكل بشر ، غاية ما في الباب قبل الاستطاعة غير منجز التكليف بالنسبة اليه بخلاف النصاب فان التكليف باخراج الزكاة بعد بلوغ المال بحد النصاب (فتأمل)

ومن هنا تبين ما فيا نقص به استدلال المعتزلة ، فانهم يدعون إقامة الحدود ووجودها متوقفة على نصب الإمام ولا ريب أن المقدمة بالوجودية اذا كانت مقدورة يستقل العقل باتيانها ومع العدم يستقل بالعدم فجعله من قبيل الزكاة والحج لا معنى له والتحقيق في النقص أن يقال ان وجوب المقدمة انما هو على من وجب عليه ذو المقدمة ، وإقامة الحدود انما هي واجبة على الإمام ، ووجوبها على الإمام لا يتوقف على نصب الإمام بالضرورة ، ولا ربط أحدهما ، بالآخر .

ثم قال صاحب المعالم « قدّه » فلنعمد الى البحث الى قوله « وان القدرة غير حاصل مع المسببات بدون السبب فيبعد تعاقب التكليف

بها وحدها « الخ »

وفيه

ما عرفت من أن الأمر بالمسبب لا يلزم الأمر بالسبب بل هو أعم من ذلك ؛ فان القدرة ولو كانت غير حاصل مع المسببات بدون الأسباب لكن لا يلزم تعلق التكليف بكليهما ؛ مع أن امتناع التكليف لا معنى له فان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار .

وما أجاب به عنه صاحب المعالم « قد ه » في نهاية الجودة والمتانة فانه هو الحق الذي يقتضيه الضوابط العقلية والبراهين القطعية لكن خفي عليه الأمر من أن الاجماع في المقام لا معنى له ، فان الوجوب عقلي لا شرعي والضرورة شاهدة عليه وقوله « قد ه » (ثم إن انضمام الأسباب إليها في التكليف الخ) قد عرفت ما فيه ، فان المقدور بالواسطة مقدور ولو لم يتعلق التكليف به ايضاً .

ثم قال صاحب المعالم « قد ه » ثم حكى بعض الأصوليين القول بعدم الوجوب فيه ايضاً ولكنه غير معروف .

وفيه

ما عرفت من أن المنكر إنما ينكر وجوبه الشرعي والقائل به كثير جداً مع أن عدم معرفة القائل لا يوجب الوهن فيه .

ثم استدل صاحب المعالم (قد ه) على المختار فقال : لنا ان ليس لصيغة الأمر دلالة على إيجابه بواحدة من الثلاث وهو ظاهر ولا يتمتع عند العقل تصريح الآمر « الخ »

وفيه

ان الاستفادة هنا ليست بلفظية . فان الاستفادة الحاصلة

من الخطاب مستلزم للارادة ولذلك لم تخطر بالبال المقدمة ووجوبها فعدم
الاخطار انما هو لعدم الاستفادة اللفظية بل الاستفادة هنا عقلية بمعنى
اللابدية ولا يفرق في ذلك سواء كانت المقدمة شرطاً أو سبباً فان العقل
يستقل بالاثبات به اذا كانت مقدمته مقدورة ومع العدم يستقل بالعدم
فقوله « قد ه » (لا يمنع عند العقل تصريح الأمر الخ) من
الفساد بمكان ؛ ضرورة أن الأمر لا حكم له في المقدمة سواء كان شرطاً
أو سبباً مع أن جواز ترك المقدمة من طرف الأمر في السبب ايضاً كذلك
والتكليف بالمحال حينئذ لا معنى له ، فان المقدور بالواسطة مقدور .

ثم قال صاحب المعالم « قد ه » احتجاجوا بانه لو لم يقتضى الوجوب
في غير السبب ايضاً للزم إما تكليف ما لا يطاق أو خروج الواجب عن
كونه واجباً « الخ »

وهذا الاستدلال من القباحة والشناعة بمكان ضرورة انما النزاع
في الاستفادة من الخطاب ، وعدم الاستفادة لا يوجب امتناع التكليف أو
خروج الواجب عن كونه واجباً ، بل بينا سابقاً لو صرح بجواز ترك
المقدمة لا ينافي بقاء التكليف ، بل بينا ايضاً مع تحریم فعل المقدمة
لا يوجب تكليفاً بالمحال فكيف مجرد عدم الاستفادة فقولهم : (مع
انتفاء الوجوب يجوز تركه) لا معنى له اذ انتفاء الوجوب بالنسبة الى
الخطاب لا يثمر وبالنسبة الى العقل ممنوع فكذلك جواز ترك المقدمة
وكذا قولهم : (وان لم يبق واجباً خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً)
لا معنى له فان الاطلاق والتقييد انما هو بالنسبة الى مقدورية المقدمة
والمعجز بها فتأمل فانه دقيق جداً

ولقد أجاب صاحب المعالم « ره » ما أجاب به بقوله : بعد القطع

ببقاء الوجوب ان المقدور كيف يكون ممتنعاً « الخ »
ومرادُه : المقدور لا يخرج عن المقدورية الأصلية بسبب ترك
اختياري فإن الامتناع بالاختيار وان المقدور بالواسطة مقدور ، ولو لم
تكن الواسطة مأموراً بها ؛ واختيار المكلف وإرادته أمور خارجة عنها
فكيف يصير ممتنعاً امتناعاً مانعاً عن تعلق الحكم به ؛ مع أن تأثير القدرة
في الإيجاب غير ممكن .

ثم قال صاحب المعالم « قد ه » والحكم بجواز الترك هنا عقلي
لا شرعي « الخ »

وهذا الكلام من الفساد يمكن لما عرفت من ان الوجوب بمعنى
اللابدية حكم عقلي ولا حكم للشارخ في وجوب المقدمة وعبثية الخطاب مع
انه ممنوع في نفسه غير مستلزم للاستنادة شرعاً مع ان العقل لا حكم له بل
انما هو مدرك للحسن والقبح .

قال صاحب المعالم « قد ه » أصل ان الأمر بالشيء على وجه
الإيجاب لا يقتضى النهي عن ضده « الخ »

أقول
ظهر مما ذكرنا من مفاد الهيئة أن الأمور المعتمدة
في مرحلة الامتثال أجنبية عن الاعتبار في المعنى المراد (منها) أن
المأمور به لا يخلو من أن يكون له وجود مانع مضاد له في التأثير وشرط
فكما أن الشرط ليس داخلياً في المفاد فكذلك المانع لا يتخذ مناط المنع فيها
من كونها شرطاً ومانعاً في المرحلة المتأخرة عن مرحلة الطلب ، فكما أن
الأمر أمر واحد لا يعقل أن يكون متعدداً بتعدد المتعلق من المأمور به
وكذا الشرط ؛ فان الشرط لا بدله من الأمر الآخر ولا يعقل أن يستفاد شرطية

المرتبط بالأمر المتكفل لحكم المشروط فكذلك الأمر الواحد لا يعقل أن يكون أمراً بالنسبة إلى متعلقه ونهياً بالنسبة إلى ضده ، فان ذلك أقبح من إستهمال اللفظ في المعنيين بل أقبح من اجتماع القیضين ؛ فالمراد من الاقتضاء إما الدلالة اللفظية فهو غلطه مضحك للشكلي صدر عن صدر جهلاً بالموازين والقواعد ؛ وان كان المراد منه هو الملازمة العقلية حيث أن العقل يدرك بأن المأمور به لا يمكن أن يحصل إلا بعدم ضده فان الضدين لا يجتمعان فوجود الضد مستلزم لنفي وجود الآخر المأمور به كالعكس فذلك مما لا ريب فيه ولا يخفى على ذمسة ؛ والحاصل أن من المستحيل أن تتكفل الهيئة لإفادة تلك الجهات هذا كله في مرحلة الدلالة اللفظية ، وأما الإرادة فالأمر أوضح ، فان إرادة أحد الأمرين ليست دليلاً على الوجود غاية الأمر إن الإرادتين المتعددتين بتعدد المرادين المضاد أحدهما للآخر لا يمكن أن يجتمعا لأنه اذا كان المرادان متضادين فلا محالة تصير الإرادة المتعلقة بأحدهما ضد الآخر فلا يمكن الاجتماع فأرادة أحد الضدين مستلزم لنفي الإرادة الأخرى من باب الاتفاق . والحاصل أن من تفتن أن وجود أحد الضدين ليس دليلاً على عدم الضد الآخر كالعكس ، بل انما ذلك استلزام اتفاق لا استبدال إني ولمى يظهر له الحال في الإرادة واللفظ الكاشف عنها مع أن الأمر في كل من تلك المراحل من وضوح الفساد بمكان ؛ فظهر فساد التفصيل بين الضد العام والخاص لأنه هو وجوده وال ضد هو الماهية الموحودة بالوجود الخاص .

ومما حققنا يظهر فساد توهم أن الأمر بالشيء يقتضى سقوط الضد عن المحبوبة لاستحالة اجتماع الطرفين فان المضادة في مرحلة الوجود لا ينافي تعلق الحكمين بالماهيتين فلا تنافي بين ~~هكون~~ وجود إزالة التماسه فوراً

وصحة الصلاة المضادة لها حتى لو كانت الصلاة علة لترك الأزالة ؛ وكذلك
ظهر ماحققنا فساد توهم ان النهى عن الشيء يقتضى محبوبة ضده ؛ وكذلك
ظهر فساد توهم ان الأمر بالشيء يقتضى عدم الأمر بضده .

ثم استدل صاحب المعالم « قده » على المختار بقوله لنا على عدم
الاقتضاء فى الخاص لفظاً انه لو دلت كانت بواحدة (الخ)

وفيه

ان نسبة الاقتضاء الى اللفظ لا معنى له ؛ ضرورة
أن الأمر الواحد لا يعقل أن يكون أمراً بالنسبة الى متعلقه ونهياً بالنسبة
الى ضده ، فان ذلك أقبح من استعمال اللفظ فى المعنيين كما عرفته آنفاً ؛
فعدم الدلالة مستند الى عدم الأمكان لا الى عدم الوقوع .

ثم قال « قده » ولنا على انتفاء معنى ما سنبينه من ضعف
مستمك مثبتيه « الخ »

وهذا الكلام من الغرابة يمكن ؛ ضرورة أن عدم وجدان الدليل على
شيء ليس دليلاً على عدمه ؛ على إنا نقول : ان العقل يحكم أن المأمور به
لا يمكن أن يحصل إلا بعدم ضده فان الضدين لا يجتمعان ، فوجود
الضد مستلزم لنفي وجود الآخر المأمور به كالعكس .

ثم قال صاحب المعالم « قده » لنا على الاقتضاء فى العام بمعنى
الترك « الخ »

وهذا الكلام للنظر مواقع (منها) التفصيل بين العام والخاص
لا معنى له ، فان العام كالخاص بل هو عينه لانه هو وجوده و (منها)
دلالة الوجوب على أمرين لا رابط له باقتضاء الأمر ؛ فان الوجوب على
ما حققنا تفصيلاً أمر يستفاد من خصوصية الموارد ، ولا يعقل أخذه

معنى لصيغة الأمر و (منها) أخذ النهي جزءاً للوجوب لا معنى له ، فانك قد عرفت أن الأمر بالشيء لا يعقل أن يكون نهياً بالنسبة الى ضده فضلاً عن الوجوب كذلك ، فان الوجوب مقابل للحرمة ولا يعقل أخذها جزءاً له ، وإلا لما كانا متقابلين ، وتقابل الأحكام الخمسة من الوضوح بمكان و (منها) لا معنى للدلالة تضمناً بل هو عينه ، فان الأمر بالشيء على نحو الإيجاب عين عدم الرضاء بالترك ؛ لا أن عدم الرضاء بالترك جزء للوجوب ؛ وهذا الأمر ليس مختصاً بالوجوب فقط بل جارٍ في سائر الأحكام (فتأمل)

ثم قال صاحب المعالم « قدمه » احتج الذهاب الى أنه عين النهي عن الضد بانه لو لم يكن نفسه لكان إما مثله أو ضده أو خلافه (الخ)

وفيه

لا معنى لجعل الأمر عين النهي ؛ وجعل الأمر بالشيء عين النهي عن ضده ، فانه لا يقول به جاهل فضلاً عن عالم ؛ هل ترى أن الشخص اذا أمر بالشيء يخطر بباله الضد فضلاً عن نهيه عنه مع أنه لا يعقل تحقق النهي مع الغفلة . اللهم إلا أن يقال أن الأمر بالشيء على نحو الإيجاب عين عدم الرضاء بالترك ؛ فظني ان القول بالعينية أحسن من القول بالاستلزام اللفظي . مع أنه يمكن ان يكونا مثلين وقوله (وهما مجتزمان) من الفساد بمكان فان الأمر والنهي ان كانا مصدرين مبنيين للفاعل كانا صفة للأمر والنهي ، ولا معنى لتحقيقهما في الفعل ؛ وان كانا مصدرين مبنيين للفعول كانا صفة للمكلف المأمور والمنهى لا للفعل ؛ فلا معنى لاجتماعهما في الفعل ، مع أن الحركة ان كان مأموراً بها ومنهياً عن ضدها فبتحققها يسقط الأمر والنهي ، لا أن الأمر والنهي مجتمع فيهما .

وكذلك يمكن أن يكونا خلافين وقوله (لو كانا خلافين لجاز اجتماع كل واحد منهما مع الضد الآخر) لا معنى له ان أراد من إمكان الاجتماع مع جميع الاضداد لجواز أن يكون بعض الاضداد ضداً لهما معاً ، وهو كاف في المنع اذ لا يلزم حينئذ وجوب إمكان اجتماعه مع الأمر بالاضد بخصوصه ، بل يكفي وجوب إمكان اجتماعه مع واحد من أضداد المنهى عن الضد والاستحالة حينئذ أول البحث ألا ترى أن الأمر بالصوم والنهي عن الزناء اجتماع كل واحد منهما مع ضد الآخر لا يوجب الاستحالة .

ثم قال صاحب المعالم « قدہ » استدلال القائلين بالاستلزام وجهان الأول أن حرمة التقيض جزء من ماهية الوجوب « الخ » وفيه من المفاسد ما لا تحصى (منها) إسناد الاقتضاء الى اللفظ لا معنى له ضرورة أن الأمر الواحد لا يعقل أن يكون أمراً بالنسبة الى متعلقه ونهياً بالنسبة الى ضده و (منها) اخذ الحرمة جزء للوجوب امر مضحك يصدر عن جاهل بالموازين العامة ، فان الحرمة مقابل للوجوب ، وإلا لما كانا متقابلين وكون الأحكام الخمسة متقابلة من الوضوح يمكن و (منها) ان الدليل أخص من المدعى ، فان النزاع انما هو في الضد وليس كل ضدين تقيضين و (منها) دلالة الوجوب على أمرين لا ريب له باقتضاء الأمر ، فان الوجوب على ما بيناه تفصيلاً انما يستفاد من خصوصيات الموارد .

و بالتأمل فيما حققنا يظهر ما فيما أجيب به عن هذا الاستدلال وضعف ما اختاره صاحب المعالم « قدہ » من الترديد بين المقامين .

ثم قال « قدہ » الوجه الثاني ان امر الإيجاب طلب فعل يذم على تركه « الخ »

وفيه

أن دلالة الصيغة على النهي عن الضد مرحلة واستلزام
الواجب ذمّاً وعقاباً مرحلة أخرى فلا وجه لدخولها في الأخرى ؛ على إنا
نقول أن القدرة كما تتعلق بالأفعال كذلك تتعلق بالتروك واختصاص
القدرة بالأفعال من الفساد بمكان ، مع انهرب فعل لم تتعلق القدرة باتيانها
بوكذلك العكس فقلوه : (اذ لا ذم بما لم يته عنه) من الوهن بمكان ،
ضرورة أن الذم قد يحصل بمجرد عدم الاتيان وعدم الاجتماع من شؤون
التضاد كما أن عدم خلو المحل من أحدهما من شؤون التناقض فان الضدين
لا ثالث لهما تقيضان (فأمل)

وما أجاب به عنه صاحب المعالم « قدّه » في نهاية الجودة والمتانة
إلا ان قوله « رد » (بل هو متعلق بالكف ولا نزاع لنا في النهي
عنه) لا معنى له فانك قد عرفت ان الضد العام كالخاص والأمر الواحد
لا يعقل أن يكون أمراً بالنسبة الى متعلقه ونهياً بالنسبة الى ضده .

ثم قال صاحب المعالم « قدّه » واحتج المفصلون على ثبوته معنى
بوجهين أحدهما ان فعل الواجب الذي هو المأمور به لا يتم الا بترك ضده
وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب « الخ »

وفيه

ما عرفت من ان توقف الوجود على العدم لا معنى له ،
وان عدم الاجتماع من باب الاتفاق وانشؤه التضاد ، مع أن استحالة وجود
الضدين ليس دليلاً على التوقف بالفساد ؛ ومن هنا يظهر فساد ما استدلوا
به ثانياً ، ومتانة ما حققه صاحب المعالم « رد » في الرد على الثاني
لأنه لا يخفى مشترك الوجود

ثم قال صاحب المعالم (قدّه) وتنقيح المبحث ان الملزوم (الخ) وهذا الكلام من الوهن بمكان ، فان الامر بذى المقدمة لا يلزم الامر بالمقدمة بل أعم من ذلك ولا يستلزم ، فان الاستفادة الحاصلة من الخطاب مستلزم للارادة ، فانه إما دلالة لفظية فالأمر أوضح ؛ واما ليست بلفظية فالاستفادة من الخطاب لا معنى له ؛ مع ان قوله « قدّه » (فان العقل يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلة) مناقض لما بينه سابقاً : (بان جواز الترك هنا عقلي لا شرعي)

ثم قال « ص » (قدّه) وأما اذا انتفت العلية فلا وجه حينئذ لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم « الخ »

وفيه

ان التخصيص من الوجوب والحرمة في السبب دون غيره لا معنى له فان اللابدية حكم عقلي لا إختصاص له في السبب وغيره فقول له (اذ لا ينكر العقل الخ) من الفساد بمكان ضرورة أن العقل كما أنه لا يفرق في المقدمات الوجودية بين السبب وغيره كذلك لم يفرق في المقدمات التحريمية بين السبب وغيره ؛ ألا ترى أنه اذا علم شخص فيما اذا ذهب الى مكان فلا محالة يقع في المحرم أنه لا يجوز عليه الذهاب ، مع أن الذهاب غير محرم عليه من الشرع بالضرورة بل المحرم انما هو ما يترتب عليه في المكان ، فالذهاب في الطريق من الأفعال المباحة ، مع انه حرام عقلاً ، غاية الأمر أنه في صورة المطابقة يصير عاصياً وفي صورة المخالفة يصير متجرباً ؛ وكما اذا علم بوجود شخص يكاد يموت من العطش والجوع بمكان خاص فيجب عليه الذهاب اليه ، مع أن الذهاب من الأفعال المباحة غاية الأمر أنه منقاد في صورة المخالفة ، ومطيع في صورة المطابقة .

ثم قال صاحب المعالم « قد ه » وقصارى ما يتخيل أن تضاد الأحكام « الخ »

وفيه

إن من تخيل أن تضاد الأحكام بجميعها مانعة من اجتماع حكمين متلازمين إنما يقول ذلك مع قطع النظر عن كون أحدهما مقدمة للأخرى والامعها فلا ريب أنه كذلك ، فان اللابدية لا إختصاص له في السبب ؛ فقول ه « ره » (ويدفعه ان من المستحيل الخ) من ظهور الفساد بمكان ، إن أريد مع ملاحظة المقدمة ، واما مع عدمها فهو أجنبي عن محل النزاع : وما قاله « قد ه » (على أن ذلك لو أثر لثبت قول الحكمي) لا معنى له لما عرفت أن تضاد الأحكام مانعة من اجتماع الحكمين في أمرين متلازمين ان كان مع قطع النظر عن كون أحدهما مقدمة للأخرى ، فلا ريب أجنبي عما يدعيه الحكمي ؛ وان كان مع ملاحظة كون أحدهما مقدمة للأخرى ، فهو صحيح لا ريب فيه تقتضيه الضوابط العقلية والبراهين القطعية . مع ان الحكمي لا يمكن ان يكون قائلاً بذلك ، فان الحكم يجوز ترك المباح مطلقاً في جميع الموارد لا يخفى فساده على ذمسة ، فانه مما لا ريب أنه إذا انحصر طريق ترك المحرم باتيان فعل من الأفعال المباحة أنه يصير واجباً للتوصل الى الترك ، بمعنى أنه ينطبق عليه عنوان المباح وعنوان الترك ؛ وبعبارة أخرى ان الترك في المباح إنما هو فيما لم يرجع الى المسامحة وإلا فاذا انطبق عليه المسامح فلا ريب في وجوبه ؛ الا ترى أنه اذا علم شخص فيما اذا ذهب الى مكان خاص فلا محالة يقع في المحرم أنه لا يجوز عليه الذهاب ؛ مع ان الذهاب غير محرم عليه بالضرورة ؛ بل المحرم إنما هو ما يترتب عليه في المكان ؛ فالذهاب

في الطريق من الأفعال المباحة مع أنه حرام غاية الأمر أنه في صورة المطابقة عصيان وفي صورة المخالفة تجرى . والمحصل أن الإباحة فيما إذا لم ينطبق على الفعل التسامح ، وإلا فينقلب العنوان فيصير ما هو مباح بالذات واجباً ومحرمًا بالعرض . ولعل الكعبي قائل بذلك . والافكون المباح واجباً لا يخفى فسادَه على جاهل فضلاً عن العالم ؛ فاقول بوجوب ما لا يتم الواجب إلا به مطلقاً هو الحق الذي لا ريب فيه ؛ وظهر أيضاً أن النزاع لفظي فإنه مما لا ريب في حكمهم بالوجوب والحرمة العرضيين في المثالين المذكورين .

ثم قال صاحب المعالم « قد ه » والتحقيق أنه مع وجود الصارف عن الحرام لا يحتاج الترك إلى شيء من الأفعال (الخ)

وهو صحيح من جهة وفساد من أخرى أما الأول من البين أن ترك الحرام أعم من أن يستند إلى فعل الضد وأن يستند إلى ترك المطلق الذي هو أحد طرفي الإرادة سواء تحقق في ضمن فعل من الأفعال أم لا . وأما الثاني أن ترك الحرام المستند إلى الصارف غير منافي لوجوب المقدمة ، مع أن الصارف حالة وجودية مضادة لها ، فتكون كاحد الاضداد الفعلية في توقف فعل الضد الخاص عليها .

ثم قال « ص » وإن قلنا بالبقاء والاستغناء جاز خلو المكلف الخ

وفيه أن المعلول لا بد له من شلة ، فالدالة المحدثه هي المبتقية مالم ينهدم بها . دم ورافع ؛ مع أن الكلام فيما يصح وصفه بالإباحة هل يخلو المكلف عنه أم لا ومن البين أن الكون الباقي وإن لم يتحقق التأثير فيه يوصف بالإباحة .

ثم قال « قد ه » إذا تمهد هذا فالعلم أنه إن كان المراد (الخ)

فانه جواب عن ثاني استدلال القائلين بالتفصيل على نهج التفصيل لكن يظهر حاله فيما حققنا لا بأس بالإشارة إلى مواقع النظر (منها) قوله رد (ان القول بتحريم المأزوم حينئذ « الخ ») فانك قد عرفت خلافه وان الحكم العقلي جارٍ في جميع الموارد مع أن المأزوم لا ينفك عن كونه علة للآزام ومنها قوله « رد » (وان كان المراد انه علة فيه) فانك قد عرفت ان ترك المأمور به المستند الى الصارف غير مناف لحرمة فعل المباح ، ألا ترى انه لو انحصر طريق الامتثال بترك فعل من الأفعال المباحة يصير ذلك الفعل المباح حراماً بالعرض ؛ مع ان الصارف لو سلبت علتها لسكانت حرمتها عقلية ، وبه يتم المراد ؛ ومن هنا يعلم فساد التنزيع بقوله « قدمه » (فلا يتصور صدور الأضداد ممن جمع شرائط التكليف « الخ ») مع ان الجامع للشرائط مع انتفاء الصارف إما مشغل باتيان المأمور به ، وإما مشغل باتيان الضد ؛ فان الفرض الأمر أمر بين الأمرين والاول منتفٍ فرضاً فيثبت انه مشغل باتيان الضد مع انه إن لم يتصور صدور الضد ممن جمع الشرائط مع انتفاء الصارف فلا معنى للتكليف فان التكليف بمدكون الفعل إختارياً ليثاب ويعاقب ، والمجبور على فعل لا معنى لامتناله وعصيانه ؛ مع أن الاجاء كالجهل انما هو رافع للتنجز لا للتكليف ولذا يحتاج الى القضاء .

ثم قال صاحب المعالم « رد » وهكذا القول بتقدير أن يراد بالاستلزام اشتراكهما في العلة (الخ)

وفيه

قدم مرة ، أن الحرمة حرمتها عقلية لا فرق بينها اذا كان الصارف علة لترك المأمور به ، وللفعل الضد أو الصارف مع

إرادة الضد علة لفعل الضد فلا معنى لقوله « فده » (قد أثبتنا سابقاً عدم وجوب غير المسبب) مع أنه ان كان المراد من السبب العلة التامة فلا ريب بعد تسليم وجوبها يستلزم تسليم وجوب كل جزء من اجزائها إذ جزء الواجب واجب لأن الكل عين الأجزاء ؛ وان كان المراد من السبب العلة الناقصة فكل واحد منهما سبب ناقص لأن جزء العلة التامة سبب ناقص .

ثم قال صاحب المعالم « فده » فاذا أتى المكلف (الخ)

وفيه

ان العقاب انما هو على ترك المأمور به لا على الاتيان بالصرف ؛ فان الصارف لو سامت علة لكانت حرمة عقليه ؛ وإلا لتعدد العقاب كما اذا لم يأت به لتعدد الثواب وهو من الشناعة بمكان ، وقوله (ويكون النهي متعلقاً بتلك المقدمة) من الوهن بمكان لما عرفت سابقاً من أن النهي انما هو عقلي فيتعلق بالصد المصاحب للمعول والنهي المتعلق بمعول الصارف شرعي .

ثم قال صاحب المعالم « فده » فلورام الخصم التعلق بما نهىناه عليه كأن يقول لو لم يكن الضد منهياً عنه لصح فعله وان كان واجباً موسعاً وهذا الكلام من عجائب الاوهام أما أولاً لما عرفت من أن المضادة في مرحلة الوجود لا ينافي تعلق الحكمين بالماهيتين ؛ فلا تنافي بين كون وجوب إزالة النجاسة فوراً وصحة الصلاة المضادة لها ؛ ولو كان وجوب إزالة النجاسة موسعاً فالأمر أوضح حتى لو كانت الصلاة علة لترك الإزالة ؛ مع أن فعل الضد لو سلم توقفه على وجود الصارف عن الفعل المأمور به في الواجب الموسع لا يلزم تجريمه فان حرمة الصارف انما تكون

فما اذا استوعب الوقت ؛ ولعل الصارف الذي يتحقق به فعل الضد لا يستوعب الوقت مع أن الصحة أعم من الوجوب فقوله « قدہ » (لكان هذا الصارف واجباً باعتبار كونه مما لا يتم الواجب إلا به) فاسد وما قاله صاحب المعالم « قدہ » بقوله : على ان الوجه الذي يقتضيه التدبر (الخ) في غاية الجودة والمتانة ، حيث أن توقف الامتثال على شيء إنما يوجب استئلال العقل بوجوب الآتيان به بمعنى إدراك ترتيب العصيان بالنسبة الى ذى المقدمة على تركها كما هو مقتضى المقدمة ، وأما كون حكمه من المولى وجوب الآتيان من حيث المقدمة فلا ، فان البحث والتحريك على المقدمة ليس أمراً راجعاً الى الحاكم حتى لو أمر أمراً إلزامياً بها لم يدل على وجوبها ، لاحتمال أن يكون من قبيل المواعظ ، وتأكيداً لما يستقل به العقل في مرحلة الامتثال ، بل هو الظاهر كما في الأمر بنفس الاطاعة ، وهذا معنى قوله « ره » (ليس على حد غيره من الواجبات) إلا أن قوله (و إلا لكان اللازم في نحو ما اذا وجب الحج على النائي الخ) لا يخلو عن نظر . فان الواجبات النفسية أيضاً تجتمع مع الحرام ، ولا يختص فيما اذا كان وجوبه للتوصل إلى الواجب ، لكن ذلك ليس على إطلاقه ، بل إذا كان تعلق الأمر والنهي بالعناوين لا بالأمر الممنون والا فاختلاف الجهة ايضاً لا يفيد على ما تحققه في محله من جواز اجتماع الأمر والنهي ، مع أن السمي ليس من الواجبات مطلقاً ، بل الغرض منه هو التحصيل ألا ترى أنه مع العلم بالعدم لا معنى له ومع الاحتمال احتياط (فتأمل) قال صاحب المعالم « قدہ » في بيان دفع الشبهة المذكورة ان

الوجوب في مثله انما هو للتوصل « الخ »

ومرادہ انه لا تنافي بين الوجوب للتوصل وبين الحرمة النفسية

وفي المقام كذلك ، فان الوجوب في مثله إنما هو للتوصل الى الغير ،
لكنك قد عرفت ان دفع الشبهة لا يحتاج الى هذه التطويلات التي
لا طائل تحتها .

ومما يقضى منه العجب قوله (ره) وان قلنا بوجوب ما لا يتم
الواجب الا به اذ كون وجوبه للتوصل يقتضى اختصاصه بحالة امكانه الخ
حيث أن وجود الصارف لا يرفع تمكن المكلف من الفعل ، كيف وهو مكلف
بالفعل في تلك الحالة فيكون مكلفاً بمقدّمه أيضاً ، والأدلة التي ذكرت
وجوب المقدمة تنهض دليلاً على وجوبها مع الصارف وبدونه وهذا ظاهر
لمن تأمل أدنى تأمل ، فقلوه « قدّه » (فحجة القول بوجوب
المقدمة على تقدير تسليمها إنما ينهض « الخ ») بين الوهم
واضح السقوط .

قال صاحب المعالم (نور الله مضجعه) أصل المشهور بين
اصحابنا أن الأمر بالشيئين او الاشياء (الخ)
قبل الخوض في المقام لا بد لتحديد مقدمة ليتضح بها المرام ، ولو اشرنا
اليها على سبيل الإيجاز لكن لشدة الارتباط أوجب الذكر في المقام ، فنقول
بمعون الله ومشيته : ان الوجوب بمعنى الثبوت وهو عرض من الاعراض
لأنه له من محل ، واذا اتصف شيء به فيصير ثابتاً نظير القيام والذات ،
وكذلك اذا اتصف المأمور به به فيصير ثابتاً ، فالواجب هو الثابت .
والمناسبة أنه قبل الاعلام العبد متزلزل في فعله ، فاذا علم فيصير عالماً وفعله
يصير واجباً وثابتاً ، اذا عرفت معنى الواجب وهو الثابت في محل التزلزل
فاعلم ان الثابت اما شيء واحد او احد الاشياء فسمى الأول بالواجب التعميني
والثاني بالواجب التخيري فللاول افراد ومصاديق ، وفي مقام اليجاد

والامتنال المكلف بخير فالتخير إنما هو في الامتنال لا في الواجب ، لانه إذا ثبت أن الطبيعة عين الفرد في الوجود الخارجي ، وللطبيعة أفراد خارجية كثيرة فهو بخير في الامتنال لا أن الواجب بخير فالتخير صفة لامتناله لأنه صفة لأفرادها ؛ وذلك نظير كون المأمور به شيئاً واحداً في الخارج حينئذ ليس تخيير لا في الامتنال ولا في الافراد ، وإذا تعدد في الخارج فيصير هو بخيراً في الامتنال وأى فرد امتثل فقد أتى بالطبيعة نفسها ، ولعل الثمرة فيه قليل فالأعراض فيه أجدر ولشأننا ايضاً أفراد ومصاديق خارجية فكل فرد امتثل فقد صدقت الطبيعة ؛ وهو مفهوم الأحده عليه فالمكلف بخير في الامتنال في المقامين ، فإذا قال الأمر صل فهو بخير فيه ؛ فإذا قال الأمر صل أو أطعم فكذلك ، لأن معنى أو هو الأحد ومفهوم الأحده هو الطبيعة وله مصاديق خارجية فالتخير في السكك موجود ؛ فعلى هذا لا وجه لتسمية الأول تعينياً والثاني تخييرياً ؛ وايضاً لا وجه لتسمية الثاني تخيراً شرعياً والأول تخيراً عقلياً في الافراد حتى وقعوا فيما وقعوا ، فبعضهم يقولون بأن الواجب المجموع وبعضهم الجميع وبعضهم واحد ومعين ، مع أن ذلك كله يمكن أن يفرض في التعمين على حسب اصطلاحهم وإلا على مذهب الحق فالسكك في السكك باطل ، مع أن العنوان كلي ليس النظر إلى الشرع وغيره بل إذا قال زيد لعبدته : أكرم اما زيدا واما بكرأ واما خالداً فعلى ذلك لا بد أن يقال فيه التخيير عرفي ، فظهر أن التخيير في السكك إنما هو في الامتنال بحسب العقل ولا فرق بين الأمثلة ، فلامعنى لإطلاق التعمين والتخيير ، لأن الأول هو عين معنى الواجب والثاني تزول في التزول بل التعمين والتخيير إنما هما صفتان للامتنال مع انهما بالنسبة اليه ايضاً غلط ، لأن في قوله صل ليس تعين في الامتنال بل كلما امتثل فهو عين

الطبيعة ، وكذلك في قوله صل او أطمع ، نعم اطلاق التخيير عليه في الجملة بحسب تعدد الطبيعة لا بأس به في المقامين . ثم اعلم أن الكلي في الواجب التمييزي والتخييري كلاهما منتزع ، لا أن في الأول جملي وفي الثاني انتزاعي فعلى ، فعلى هذا لا فرق بين الواجبين ، نعم لما لم يمكن هنا أن يقول افعل أحداً الا أن يبين أولاً مصاديقه ، لأجل أن مصاديقه كثيرة وبعض قليل منها مطلوب ، فيلزم أن يقول افعل هذا أو هذا أو هذا مثلاً بخلاف صل ، لأن مصاديقه مطلقاً مطلوب غاية ذلك اذا فعل صدقت الطبيعة ولا يحتاج الى الأزيد ، فتأمل جداً عسى أن ينفعك .

ثم قال صاحب المعالم « قد ه » قال العلامة (ره) ونعم ما قاله الظاهر أنه لا خلاف بين القولين « الخ »

وفيه

أن الواجب على القول الاول كل واحد بعينه لا على التعمين لا واحد لا بعينه كما هو نص قول الثاني ؛ مع أن التكليف على القول الثاني متعلق بامر مبهم بخلاف الاول فاستحسنه (قد ه) في غير محله

صاحب المعالم « ره » اصل الامر بالفعل في وقت يفضل عنه جاز عقلاً واقع على الأصح « الخ »

اعلم

إنك اذا عرفت معنى الواجب وهو الثابت في محل النزول وعرفت أنه لا معنى لاطلاق التعمين والتخيير ؛ تعرف أنه لا يمكن أن يكون الواجب موسعاً ومضيقاً إلا بحسب زمانه أو مكانه وذلك بيد الأمر فان جعل الزمان كثيراً فسمى بالاول وإن جعل بقدر الواجب فسمى بالثاني ؛ وعلى الثاني إن إمتثل في وقته فهو وإلا ذهب التكليف بالمرة . وعلى الاول

تختلف الآتات عند الأمر في بعضها إتيان الواجب فيه حرام ومبغوض عنده كما إذا أتى به في وقت غير مجعول تشريعاً وفي بعضها إتيان الواجب فيه مكروه كما إذا أتى به في آخر الوقف وفي بعضها إتيانه فيه مستحب كما إذا أتى به في آخر الوقت وفي بعضها إتيانه فيه مستحب كما إذا أتى به في أول وقته ولذا جاء في الخبر : أول الوقت رضوان الله وآخره غفران الله والغفران إنما هو بحسب الكراهة وإلا فلا ذنب في صورة توسعة الوقت مفهوم الزمان هو الطرف المجعول ، وله مصاديق كثيرة بعضها أحسن من بعض فاذا زالت الشمس فيتوجه على المكلف إمتثال الطبيعة في مفهوم الزمان الذي له مصاديق كثيرة بعضها أحسن من بعض ؛ فاذا فنى بعضها فقد بقى بعضها الآخر فيمكن أن يأتي به بخلاف المقام فانه اذا جعل مفهوم الزمان السكلي له ظرفاً والمكلف مخير في إتيان الطبيعة في كل آن منه وهو عين الطبيعة أيضاً ، فاذا تصرف بعضها ففقد بقى بعضها الآخر فيمكن أن يأتي به فيه فلا يحكمون بالقضاء بل بالأداء فكيف إذا مات نفس المكلف فقد يحكمون بالقضاء ، وهل هذا إلا تحكماً بحتاً ؛ اللهم الا ان يقع الاخبار والاجتماع او الشهرة على خلافه هذا كله في التوسعة والتضييق في الزمان واماها في المكان الكلام الكلام . وذلك أيضاً يختلف عند الأمر في بعض الامكنة إتيان الواجب فيه حرام ومبغوض كالصلاة في الدار العصبى نظير إتيان الصلاة في وقت غير مجعول فينمو من ذلك بحث اجتماع الأمر والنهي ؛ مع أن ذلك أيضاً مجري في الزمان المحرم أيضاً وكما إذا خرج الوقت فقد ذهب التكليف بالمرّة فكذلك الكلام في المقام ؛ كالمساجد وغيرها والثاني كالحمام وغيره . والحاصل إن الشارع أمر إتيان الطبيعة في طبيعة الزمان وفي طبيعة المكان وكما أن طبيعة الصلاة بعض أمرادها محرمة وبعضها واجبة وبعضها مستحبة

وبعضها مكروهة فالأول كالصلاة بعشرين ركعة والثاني كالصلاة اليومية والثالث كالصلاة المستحبة والرابع كالصلاة المكروهة مثل إتيان الصلاة المستحبة قعوداً لا قياماً وغير ذلك فكذاك أيضاً طبيعة المكان بعض أفرادها محرمة وبعضها واجبة وبعضها مستحبة وبعضها مكروهة وبعضها مباحة فالأول كالصلاة في دار العسي والثاني كصلاة الطواف في مكة المعظمة عليها آلاف التحية والثالث كالصلاة في بعض المساجد وغيرها والرابع كالصلاة في الحمام وغيره والخامس كما في الأماكن المباحة ؛ وكذلك طبيعة الزمان فبعض أفرادها إتيان الطبيعة فيها محرمة وبعضها واجبة وبعضها مستحبة وبعضها مكروهة وبعضها مباحة فالأول كالصلاة قبل الزوال والثاني كالصلاة في وقت الكسوف والخسوف والثالث كالصلاة في بعض الاوقات المستحبة والرابع كالصلاة في بعض الاوقات المكروهة والخامس كالصلاة في بعض الاوقات المباحة والحاصل تضرب الأقسام الأربعة للصلاة في الأقسام الخمسة للمكان فيصير عشرين قسمًا فيضرب ذلك العدد في الأقسام الخمسة للزمان فيصير مائة قسم ويجمع بعضها مع بعض فيظهر ذلك في الأشكال المنقوشة ؛ ولا يخفى إن الأحكام الخمسة في الأزمنة والأمكنة إنما هو لأجل اختلاف الأكوان ، والصلاة عبارة عن الأكوان والاقوال ؛ وإذا اتحد مع الأكوان أي الامكنة والأزمنة ففيه التفاصيل المذكورة (فتأمل)



	صلاة واجبة	ومحرمه	ومستحبة	ومكروهه
المكان الواجب	كصلاة الطلوع في مكة	موقوف على الفحص	موقوف	موقوف
المحرم	كالصلاة في الدار المغصوبة	موجود	موجود	موجود
المستحب	موجود		مؤقت	
المكروه		إلزاماً		
المباح	جميعه			

	صلاة واجبة	ومحرمه	ومستحبة	ومكروهه
الزمان الواجب	صلاة الحرف كالصلاة في الحرم المحبوس	موقوف على ما كان	موقوف على ما كان	ابضا موجود
المحرم	موجود			
المستحب		الحرف مؤقت		
المكروه	إلزاماً			
المباح				

ومما حققنا تبين ان المأمور به المسمى بالواجب له زمان بمقداره ومحال أن يكون الزمان أزيد من مقداره فعلى هذا أن الزمان الواجب في الواجب الموسع هو زمان واحد بيد المأمور فكلمة إختار فهو يكون زماناً للواجب لا أنه يكون بدلاً وهذا التخيير نظير التخيير في افراد الطبيعة المأمور بها فكل فرد إمتثل فقد أتى بها نفسها لا بدلاً ؛ وهكذا التخيير في الزمان حيث وجب عليه أن يأتي بالواجب في مفهوم الزمان الموسع وله أفراد وآفات كثيرة فكل آن إختار فقد إختار نفس طبيعة الزمان المأمور باتيان المأمور به في مفهومه وطبيعته ؛ والمفروض أن الطبيعة عين الفرد أية طبيعة كانت ، فكما أنه في المأمور به لا نقول الواجب هو أفراد بل نفس الطبيعة من غير نظر الى الأفراد كما حققناه فكذلك في الزمان لا أن الواجب في كل آن وأن وإذا أتى في آن فقد أسقط عن الجميع نعم لا بأس بالالتزام بالوجوب في كل آن وكل مكان وكل مأمور من باب انطباق الطبايع السكائية على أفرادها وذلك ليس استغراقاً ولا مجموعاً بل قال أتى أريد من عنوان الفاعل هذا الفعل والعنوان كذلك يشمل على افرادها فاذا فعل فاعل فقد أسقط عن الآخر وهكذا ؛ هذا كله انما نتكلم بحسب القواعد مع قطع النظر عن كونه اصطلاحاً والا لا يقدح الالتزام بتلك الاصطلاحات مثلاً اذا قال صل فهو واجب تعيني ، واذا قال مثلاً صل أو أطعم فهو واجب تخييري ، واذا قال صل الآن فهو واجب مضيق ، واذا قال في الوقت الموسع فهو واجب موسع ، واذا قال افعل أنت فهو واجب عيني ، واذا قال افعل اما انت واما غيرك فهو واجب كفاً ؛ ولكن الحكم لا يتغير بل الحكم في الكل واحد ولا يختلف الحكم بحسب اختلاف التسميات والاصطلاحات (فتأمل)

ثم قال صاحب المعالم « قدّه » وانكر ذلك قوم لظنهم ان ذلك يؤدي الى جواز ترك الواجب « الخ »

وفيه

ما عرفت من أن التخيير في أفراد الطبيعة اذا اتحدت في الخارج خرجت عن عنوان التخيير وانطبق عليها التعمين ولا يصير حينئذ تخييراً لا في الامتثال ولا في الأفراد ؛ فكما أنه لا يدانيه شوب الريب في أنه يؤدي الى جواز ترك الواجب فكذلك فيما اذا كان التخيير في الزمان أو المكان وحين التضييق ينحصر ويتعين ويخرج عن كونه واجباً تخييراً ؛ نعم بقاء التخيير مع تضييق الوقت أو إنحصار المكان يلزمه ذلك ، مع أنه إنما يلزمه خروج الواجب عن كونه واجباً تخييراً بالنسبة الى الزمان أو المكان ان كانا محدودين بحد ، لاجواز ترك الواجب ، فان الواجبات الممتدة الى آخر العمر لا ريب في إمكانها وتحققها .

ثم قال صاحب المعالم « قدّه » ثم انهم افترقوا على مذاهب ثلاثة أحدها ان الوجوب فيما ورد من الأوامر التي ظاهرها ذلك يختص باول الوقت .

وفيه

إن الاختصاص باول الوقت مع جعل الزمان كثيراً إنما يسفاد منه الاستحباب كما في الخبر : أول الوقت رضوان الله وآخره غفران الله ، والغفران إنما هو بحسب الكراهة والا فلا ذنب ، ففي صورة توسعة الوقت مفهوم الزمان هو الطرف المجهول ، وله مصاديق كثيرة بعضها أحسن من بعض فاذا زالت الشمس فينوجه على المسكّن امتثال الطبيعة في مفهوم الزمان الذي له مصاديق كثيرة بعضها أحسن من بعض .

ثم قال « قدّه » وثانيها انه مختص بآخر الوقت ولكن لو فعله (الخ) مع أنه مناف لصريح الروايات لا معنى له حيث أن إمتثال تكليف لا يوجب إمتثال تكليف آخر بهذا الامتثال فقولهم (يكون نفلاً يسقط به الفرض) من الشناعة بمكان وأشنع منه جعل الزكاة من هذا القبيل ، فانه مراعى فان بلغ المال بقدر النصاب يكشف عن أن ما اعطاه كان واجباً لا أنه نفلاً سقط به الوجوب ؛ كما صدر عن صدر جهلاً بموازن الفن . والحاصل كما أنه لا معنى لا إمتثال التكليف بالنسبة الى الصلاة يصير امتثالاً بالنسبة إلى الصوم أو الحج فكذلك امتثال التكليف الاستحبابي لا معنى لصيرورته مجزياً بالنسبة الى التكليف الوجوبي .

ثم قال « قدّه » وثالثها أنه مختص بالآخر وإذا فعل بالاول وقع مراعى الخ وهو ايضاً أشنع من سابقه ؛ حيث أن الاختصاص بآخر الوقت يناقض بما اذا فعل في أول الوقت وقع مراعى ، بل مقتضى الاختصاص بآخر الوقت وقوعه في أول الوقت البطالان وقولهم : (فان بقى المكلف على صفات التكليف الخ) إنما يتصور فيما اذا جعل مفهوم الزمان الكلي له ظرفاً والمكلف مخير في اتيان الطبيعة في كل آن منه وهو عين الطبيعة ايضاً ، فاذا تصرم بعضه الآخر فيمكن أن يأتي به فيه ؛ بخلاف ما اذا جعل مفهوم الزمان الذي له مصاديق كثيرة فانه لا معنى لبقاء المكلف على صفات التكليف ؛ مع أنه ايضاً مناقض لاختصاصه بأول الوقت فتأمل جيداً . ثم قال صاحب المعالم (قدّه) وهل يجب البذل وهو العزم على أداء الفعل في ثاني الحال إذا أخره من أول الوقت ووسطه .

وفيه

تسميته ببدلاً لا معنى له ؛ فان قضية البداية

مساوات البديل للبديل منه وهي منتقية هنا لتعدد البديل دون المبدال منه ؛
وأيضاً لسقط الواجب بعده ؛ وإلا لزم لزوم الجمع بين البديل والمبدال منه
وهو ينافي معنى البدلية . والحاصل وجوب العزم على أداء الواجبات
من الموقته وغيرها لا معنى له إلا من باب التجري ؛ وليس ذلك إلا حرمة
العزم على ترك الواجب أو فعل الحرام ؛ ولذلك يذمه العقلاء عند العلم به ؛
وما ورد في الأخبار من من الله تعالى على هذه الامة إن نية السوء لا تكذب
عليهم . لا ينافي كونه تجريباً ولا ينافي تحريم النية ، لأن نفي وقوع المؤاخذة
لا يقتضي نفي الاستحقاق .

قال صاحب المعالم « قدّه » بعد ما استدل على عدم دلالة الأمر
على التخصيص : فيكون القول بالتخصيص بالاول او الآخر تحكماً باطلا الخ

وفيه

ما عرفت من أن التخصيص انما هو بالنسبة الى ما يترأى
من بعض الأخبار الواردة في المقام وإلا فلا إشكال في عدم دلالة الأمر بالصلاة
على التخصيص بأحد أجزاء الوقت .

ثم استدل بدليل آخر : وايضاً لو كان الوجوب مختصاً بجزء معين فان كان
في آخر الوقت كان المصلي للظهر مثلاً في غيره مقدماً اصلاته في الوقت فلا يصح
كما لو صلاها قبل الزوال .

وفيه

عدم الصحة مطلقاً عند الخصم ممنوع ، كيف وهو
يقول بصحته نفلاً وقياسه على فعل قبل الزوال فاستدل الخصم بقول :
ان الشارع جوز تقديمه الى الزوال كما جوز الزكاة الى وقت معين ؛ لسكنك
قد عرفت ما فساد زعمه الخصم في المقيس والمقيس عليه ؛ ولا نحتاج الى

اعادة الكلام وان شئت الاطلاع فارجع البصر .
ومما يقضي منه المعجب الاحتجاج لوجوب العزم قال صاحب المعالم ره
إحتجوا لوجوب العزم بأنه لو جاز ترك الفعل « الخ »
فانه لا معنى لجعل الانفصال عن المندوب دائر مدار وجوب البدلية
وعدمها ؛ بل الانفصال بين الواجب والمندوب سواء كانا موسعين او مضيقين
أو أحدهما موسع والآخر مضيق انما هو دائر مدار حتم الالتزام وعدمه .
ومما يزداد به التعجب قولهم : (وبانه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال
الكفارة الخ) فانه مصادرة بالمطلوب ؛ فضلاً عن كونه مضحكا للشكلى ؛
كيف لوضح ذلك لوجب الاجزاء والاكتفاء بالعزم وهو مناف لضرورة الدين .
وأجاب صاحب المعالم « قده » عن الاستدلال الاول بقوله :

ان الانفصال عن المندوب ظاهر مما مر فان أجزاء الوقت « الخ »
وملخص جوابه ان قولكم نفي البدلية غير العزم ممنوع بل الافراد
الشخصية المفروضة في أجزاء الوقت كل منهما بدل عن الآخر وقولكم
أنه لا ينفصل عن المندوب في ذلك الوقت حينئذ قلنا الانفصال عن
المندوب ظاهر فانه لا يقوم مقامه حيث يترك شيء وهذا كاف في الانفصال ؛
انتهى نمرانه اعلى الله في الفردوس مقامه . وفساد هذا الكلام أوضح من
أن يبين ، إذا الافراد الشخصية كما يمكن أن يفرض في الواجب فكذلك
يمكن ان يفرض في المندوب فقوله « ره » (أنه لا يقوم مقام المندوب
حيث يترك شيء) لا يحصل له حيث أن الافراد الشخصية المفروضة في اجزاء
الوقت كل منها بدل عن الآخر كالواجب الموسع
ولقد اجاب صاحب المعالم « قده » في الجواب عن الاستدلال
الثاني بقوله : انا نقطع بأن القائل للصلاة (الخ)

وروجه القطع إنما هو عدم حصول الامتنال بها وبالتأمل فيما حققنا يظهر ما فيها افاده (قد د) في هذا المقام .

ثم قال صاحب المعالم « رد » حجة من خص الوجوب بأول الوقت ان الفضلة في الوقت متمتعة لادائها الى جواز ترك الواجب « الخ » وهذا الاستدلال ايضا لا يرجع الى محصل ، لأن جواز ترك الواجب يستلزم خروجه عن كونه واجباً إذا كان معيناً وأما اذا كان مخيراً باتياناه بين الأوقات فلا ، نعم لو كان ترك الواجب جائز في جميع الوقت لاستلزمه وليس المقام كذلك بل من قبيل خصال الكفرافرة على القول بالتخير فيه . وقولهم (الفضلة في الوقت متمتعة) إنما يصح اذا قيل ان الزمان الواجب أوسع من الواجب الموسع وليس كذلك بل الزمان الواجب في الواجب الموسع هو زمان واحد بيد المأمور وهو مساو له فكأنما اختار فهو يكون زماناً للواجب لأنه بدلاً فهذا التخيير نظير التخيير في أفراد الطبيعة المأمور بها فكل فرد يمثل فقد أتى بها نفسها لا بدلاً فانقذح بما ذكرنا فساد ما افاده « قد د » في المقام

قال صاحب المعالم « قد د » اصل الحق ان تعليق الامر بل مطلق الحكم على شرط يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط « الخ »

وفيه أن الشرط ما يرتبط بشيء مطلقاً : غاية الامر ان إنانته شيء بآخر ايضاً نحو ارتباط الشرط بالمصطلح من جهة ارتباطه بالعلة : أي المقضى في مرحلة العلية وتوقفه في هذه المرحلة على المقضى وإنانته به يطلق عليه الشرط : ألا ترى ان لسوق البار بالنوب من حيث هو ليس في سلسلة علة الاحتراف وإنما التفاعل هو البار غاية الامر أن الأثر لا يصل

اليه إلا في هذا الحال ، فليس إطلاق الشرط على هذا المعنى الخاص إلا بهذا الاعتبار ؛ وأما إطلاقه على العلة التامة فلو صح قائماً هو من جهة اعتبارها في وجود المعلول وارتباطه به ، ولا تعتبر التبعية في مفهوم الشرطية وإن كان متبادراً عند الإطلاق . ولا يخفى أن المشروط ليس مشتقاً من هذا الجامد بل من شرط يشترط بمعنى ربط ، يقال شرطت السرير بالشريطه ؛ وهو على وفق القواعد حيث أن المربوط وإن كان نفس الشرط حيث أنه هو الذي صار تابعاً لما اشترط به في مرحلة من المراحل إلا أن ارتباط المعلول لما كان أجل واعظم ؛ والشرط مطلق الربط فالمعلول هو المربوط ؛ والربط المطلق اعم من أن يكون العدم عند العدم أو لم يكن كذلك ؛ فإن أدوات الشرط إنما تمحضت لارتباط شيء بشيء آخر بحيث لو لم يكن إلا شتراط لم يكن الارتباط وأما إفادتها العدم عند العدم فلا فالارتباط يدل على الاقتضاء لا على العلية التامة ، بل العلية لا بد أن يستفاد من الخارج ، فالدلالة على انحصار السبب واضحة الفساد ؛ ضرورة أن إثبات الشيء لا يقتضي نفي ما عداه ؛ فأني دلالة لقولك أن البول متنجس على أن غيره لا تأثير له في التنجيس ؟ وأي فرق بين أن يكون الدال على العلية اسماً وبين أن يكون حرفاً في عدم دلالة إفادة الانحصار ؟ فالانتفاء عند الانتفاء المدلول عليه بأدوات الشرط من لوازم العلية بل هو أحد الأمرين اللذين ينحل اليهما هذا المعنى البسيط وهو الوجود عند الوجود والانتفاء عند الانتفاء حيث أنه منتف ؛ ولعل هذا هو مراد السيد المرتضى « قدس » فها زعمه

صاحب المعالم « ره » بقوله : والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام بين الوهن واضح الفساد ، لما عرفت أن الارتباط يدل على الاقتضاء لا على العلية التامة ، بل العلية لا بد أن يستفاد

من الخارج ألا ترى إن قولك إن سألك سائل فاعطه الزكاة لا دلالة له على وجوبها عند عدم السؤال ؟ والا لزم التناقض نعم إنما يدل على الانتفاء عند الانتفاء من جهة السبب الخاص من غير تعرض لوجود سبب آخر وعدمه ؛ والحاصل أن الحرف أن دل على سببية ما دخل عليه لما بعده أو مطلق العلية والمعلولية فالأنتفاء عند الانتفاء كالوجود عند الوجود معنى الربط والعلاقة ؛ ولا فرق بين أن يقال أن علة أوها معلولان لثالث وبين أن يقال أنهما متلازمان وجوداً وعدمًا ولو اقتضاءً ؛ فجعل الانتفاء عند الانتفاء مفهوماً للشرط مقابلاً للمنطوق فاسد من أصله .

ويمكن أن يكون النزاع لفظياً فان المنكر ينكر الاستناد وينكر العلية التامة في طرف العدم ، والمثبت يثبت بالنسبة الى موارد ومن البديهي أن الخاص لا يدل على العام فضلاً عن المورد فهو يثبت الاقتضاء في طرف الوجود والقائل بالتفصيل أيضاً منكراً بالنسبة الى العلية التامة ومثبت بالنسبة الى الاقتضاء .

ثم قال صاحب المعالم « قد ه » وإذا ثبت الدلالة على هذا المعنى عرفاً ضمنها إصالة عدم النقل « الخ »

وهو أيضاً من وضوح الفساد بمكان ؛ فان إصالة عدم النقد المراد منها في المقام لا يخلو إما استصحاب قهقرائي أو أصل مثبت ولا حجية فيها كما رت به الإشارة سابقاً

ثم قال « قد ه » احتج السيد بأن تأثير الشرط هو تعلق الحكم به (الخ)

فانه هو الحق الذي تقتضيه الضوابط العقلية كما ترى .

ثم قال صاحب المعالم « قد ه » واحتج موافقة من ذلك بأنه لو

ذا انتفاء الشرط مقتضياً لانتفاء ما علق عليه لكان قوله تعالى كاولا تكرر هو

وفيه

أن آية لا تكرر هو أفتياتكم على البغاء ليس معناه ما توهم لأن المراد والله أعلم بمقالته الشريفة أمر الناس بتزويج الفتيات عند إرادتهن التزويج لأن الأولياء إذا امتنعوا والحال انهن يردن التزويج ففهم الذين اكروههن على البغاء فالنهى عن الاكراه كناية عن النهى عن الامتناع ؛ فحصله زوجوهن إن أردن التزويج وان لم يردن التزويج فلا تزوجهن ؛ هذا هو التحقيق ؛ فاستدلال المنكرين بها على دعواهم في غير محله .

ثم قال صاحب المعالم « قد هـ » والجواب عن الاول أنه اذا علم وجود ما يقوم مقامه « الخ »

وفيه

ان هذا الجواب تسليم لما إدعاه السيد فان السيد ره يقول اذا جاز ان يكون للشيء شروط متعددة ، كل واحد منها مستقل بذاته ؛ فعند انتفاء شرط كالاكرام مثلاً لا ينتفى المشروط كالاعطاء هذا ثم قال « قد هـ » وأجيب عن الثاني بوجود أحدها ان ظاهر الآية

وفيه

ان هذه الاجوبة مبنية على تلك المباني الفاسدة ؛ وقد عرفت ان الشرط لا مفهوم له ، بل أداة الشرط انما تدل على كون الشرط سبباً لجزاءه ومن المعلوم ان السببية أمر وحداني بسيط يدخل الى أمرين الوجود عند الوجود والانتفاء عند الانتفاء من حيث أنه منتفٍ كما أن استفادة الثبوت عند الثبوت ليس مفهوماً وانما هو منطوق ؛ فكذا الانتفاء عند الانتفاء لأنه أحسد الأمرين الذين يدخل اليهما السببية المستفادة

من أداة الشرط . فلا غرو الالتزام بتلك المبني والجواب عن الاشكال على هذا الوجه فنقول ملخص ما اجيب به أولاً هو أن الآية الشريفة انما نزلت في حق من كان يكره الفتيات على البغاء والحال أنهن يردن التحضن كما أنه يتمحض للقول بأن الآية الشريفة انما تدل على عدم الحرمة عند عدم ارادتهن التعفف وهذا لا يستلزم إباحة الاكراه لانتفاء الموضوع لأن عدم ارادة التعفف في المقام ليس ارادة البغاء ومن المعلوم استحالة الاكراه حيث قد تم قال « قد » انا سلمنا ان الآية تدل على انتفاء حرمة الاكراه الخ ومملخصه : ان الشرط لو خلى وطبعه ظاهر في المفهوم وثبوته وهذا لا ينافي لانتفاء من قبل قيام القرينة عليه لأن الاجماع قد قام على حرمة الاكراه عند عدم ارادتهن التعفف أيضاً

ثم قال صاحب المعالم « قد » أصل واختلقوا في اقتضاء التعليق على الصفة نفى الحكم عند انتفاءها « الخ »

اعلم انك اذا عرفت أن الربط المطلق أعم من أن يكون العدم عند العدم أو لم يكن كذلك : علمت أن التعليق على الصفة لا دلالة له فيه الا على الاقتضاء لا على العملية التامة بل العملية لا بد ان يستفاد من الخارج فالدلالة على انحصار السبب واضحة الفساد بضرورة أن اثبات شيء لا ينفي ما عداه : فأني دلالة لقولك : ان البول نجس على أن غير البول لا تأثير له في التنجيس ولا فرق بين أن يكون الدال على العملية حرفاً كما في أداة الشرط وبين أن يكون اسماً في عدم دلالة إفادة الانحصار : مع أن الصفة أعم من ان يكون طريقاً أو موضوعاً . وبعبارة أخرى الصفة أعم من أن يكون بواسطة في الثبوت أو في العروض : فلا يعقل مع ذلك استفادة الانحصار .

ومن المجيب التفصيل بين الشرط والصفة والالتزام بوجود المفهوم في الأول
وبعدمه في الثاني كما صنعه صاحب المعالم « قده » وليت شعري أي
فرق بين الدال على العلية حرفاً كان أو اسماً . ثم ذكر « قده » أدلة القائلين
بالمفهوم وأجاب عنها في نهاية الجودة والمتانة ؛ فان فائدة التعليق على
الصفة غير منحصرة بما ذكره ، بل يختلف بحسب اختلاف المقامات غاية
الاختلاف ، ولقد اشار « قده » الى بعضها .

ثم قال صاحب المعالم « قده » أصل والأصح أن التقييد بالغاية
يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها (الملح)

وفيه

إن النزاع إنما هو في نفس الغاية هل هي داخلة في حكم
المغني أو خارجة عنه . وإلا فلا نزاع بأن ما بعد الغاية خارجة عن حكم
المغني ؛ ويشهد بذلك حيث جعلوا النزاع في آية فاغسلوا في نفس المرفق
هل يجب غسله أم لا والا فلا نزاع في عدم وجوب غسل ما فوقه ؛ ولذا
قد جعلوا المبحث هكذا : هل الغاية داخلة في المغني أم لا ؟ ولا يخفى
المساحة في هذا التعبير حيث يعلم أن كثيراً من الموارد ، أن الغاية ليس
داخلاً فيه مع ذلك يجري النزاع المذكور ؛ فالمراد من الدخول في المغني
الدخول حكماً لا حقيقياً . فالحق والتحقيق أن يقال إذا كانت الغاية من
المغني فلا ريب في دخولها في الحكم كقولك صم النهار الى آخره بخلاف
ما إذا كانت خارجة كقولك صم النهار الى الليل ؛ وبعبارة أخرى إن
مدخول الى إذا كان من أجزاء المغني فلا اشكال في دخوله بخلاف ما إذا كان
مدخول الى خارج عنه ؛ فان الأول من تحديد الشيء بذكر حدوده
ولا ريب في دخولها فيه والثاني تحديده بذكر ما يتصل بمحدوده ؛ وهذا

إنما يتم حيث علمنا استيعاب الحكم للمعنى كما هو مقتضى الإطلاق والا لا مانع من كون الشيء جزءاً من شيء وعدم تعلق الحكم بذلك الجزء ولكنه يحتاج الى قرينة صارفة مثل كلمة إلى في غسل اليدين بالنسبة الى ما فوق المرفق وفي الرجل بالنسبة الى الكعب . وبالنأمل فيما حققنا ينكشف فساد جميع ما صدر عن صاحب المعالم « قده » في هذا المقام ؛ كما انه انكشف ما اختاره السيد « ره » من عدم الفرق بين التقييد بالغاية والتعليق على الشرط او الصفة لا يرجع الى محصل . لما عرفت أن النزاع انما هو في نفس الغاية ، ولم ينازع أحد في عدم ثبوت الحكم لما بعد الغاية وذلك حيث كانت قرينة على ذلك كالى وحتى وسائر أدوات الانتهاء قال صاحب المعالم « ره » أصل قال أكثر مخالفينا إن الأمر بالفعل المشروط جائز وإن علم الأمر بانتفاء شرطه (النخ)

وفيه

أن ما توهم من ابتناء بعض الفروع في الشرع على جواز أمر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه من الشناعة بمكان ، وليس هذا الأصل الشنيع المستحيل مبنى الفروع الدينية ، ولا ينبغي أن يكون محلاً للنزاع بين العلماء ، فان إستحالة وشناعته أظهر من أن يخفى ؛ وبعد كون التكليف من حيث التعلق او التنجز منوطاً على شيء من الشرائط ثبوته بعد انتفاء تناقض وخلف ؛ مع أن التقييد بالعلم لا مدخل له في الاستحالة ، ضرورة إمتناع وجود المعلول بدون العلة سواء علم الأمر به أو لم يعلم والجهل لا يؤثر في رفع الامتناع ؛ فاشتراط الأصحاب في جوازه مع انتفاء الشرط على كون الأمر جاهلاً بالانتفاء كأن يأمر السيد عبدة بالفعل في غدر ويتفق موته قبله من الوهن بمكان لما عرفت ان التقييد بالعلم لا مدخل له .

في الاستحالة ، فان وجود المعلول بدون العلة من رابع المستحيلات سواء علم الأمر به أو لم يعلم ، والجهل لا يؤثر في رفع الامتناع ، وأمر السيد عبده واتفاق موته قبله يكشف كشفاً قطعياً عن عدم الأمر بالعمل من أول الأمر ولا فرق بين ما اذا علم الأمر بانتفاء الشرط أو كان جاهلاً ، فان المقصود تنجز التكليف مع انتفاء بعض ما يعتبر فيه كالقدرة ثبوت المعلول مع انتفاء علته فسافرة الشخص في شهر رمضان وتحيض المرأة فيه يكشفان كشفاً قطعياً عن عدم الأمر بالصيام من أول الأمر ، فان من لا يقدر على اتمام العمل كمن لا يقدر على أصل العمل في عدم التنجز ؛ وعدم جواز الإفطار فيها انما هو من قبيل عدم جواز الأكل الماص بالإفطار بعده ، ووجوب الامساك عليه تكليف آخر ، ضرورة عدم قدرته على الصيام . ثم إستحسن عدول السيد « ره » عن هذا النزاع الى نزاع آخر ، وهو هل يصح الأمر مع الاشتراط بعد العلم أم لا ؟ وبالنأمل يعلم أن هذا النزاع أيضاً من الخرافات ، إن كان المراد من الشروط الشروط التي دخيلة في التعلق والتنجز حيث أن الأوامر ناظرة الى مرحلة الثبوت لا التعلق ولا التنجز والأمر بمعنى التكليف ثبوته بعد انتفاء شروط التعلق ثبوت للمعول بعد انتفاء علته ؛ وإن كان المراد من الشروط الشروط التي لها مدخلية في الحكم كقولك أكرم فلاناً إن جاءك ؛ ففيه ان العلم بالانتفاء لا يوجب عدم الصحة ؛ ألا ترى إنك تأمر عبدك وتقول له : إن جاءك زيد فأكرمه ، مع انك تعلم بعدم مجيئه فليس ذلك إلا من جهة عدم مدخلية العلم والجهل في جواز الأمر ؛ ولعل مراد بعض الفقهاء والمتكلمين ناظر الى ما حققناه فتأمل انه دقيق جداً .

قال صاحب المعالم « قدّه » وإحتج المجوزون بوجوه (أول)

لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يمض أحد (الخ)

وفيه

ان الإرادة ليست من شرائط التعليق ولا التنجيز بل لها دخل في الأيجاد ؛ وامتناع الفعل لعدم الإرادة لا يوجب سقوط التكليف والعصيان لأن الممتنع بالاختيار لا ينافي الاختيار .

الثاني لو لم يصح لم يعلم أحد أنه مكلف واللازم باطل (الخ)

وفيه

ان أريد بالتالي عدم العلم بالتكليف الظاهري فالملازمة ممنوع إذ جواز عدم البقاء بصفة التكليف لا يقدح في استصحاب البقاء المثبت للحكم الظاهري ؛ وان أريد عدم العلم بالتكليف الواقعي فبطلانه ممنوع ، ودعوى الضرورة فيه مكابرة ؛ مع أنه قد يحصل لأحاد الناس اذا كان زمن الفعل يسيراً وكانت شرائطه مبتدلة . فافهم

الثالث لو لم يصح لم يعلم ابراهيم « ع » وجوب ذبح ولده الخ

وفيه

ان مسألة أمر ابراهيم الخليل على نبينا وآله وعليه السلام بذبح إسماعيل ؛ الظاهر أنه أخفى عليه المانع ، أي تعلق المشية بالفداء عنه بالكش للابتلاء ؛ وليتبين مقامه « ع » من تصديه لأحراز مأموره به ، ولولاه لتنجز عليه الأمر بالذبح وهو دفع ما لولاه لوقع وليس نسخاً حتى يستشكل بانه نسخ قبل العمل ؛ فتوهم المستدل كون عدم النسخ من شرائطه من الشناعة بمكان ، مع أن الشرط أمر وجودي ولا يعقل أن يكون أمراً عديمياً . وكذا ليس المأمور به هو المقدمات كما توهمه صاحب المعالم « قدوة » وإلا لما احتاج بالفداء الى الكش ؛ وسيبين ما يحتاج في المقام فالتقار ؛ والحاصل ان قضية ابراهيم (ع) إنما هي عنوان

الابتلاء ضرورة ان ذبحه أبغض الأشياء عند الله تعالى الا ان ابتلاء
ابراهيم (ع) يجعل هذا الحكم في حقه وأمره به كان فيه مصلحة .
(الرابع) كما أن الأمر يحسن لمصالح تنشأ من المأمور به كذلك
يحسن لمصالح تنشأ من نفس الأمر (الخ)

وفيه

إن الأمر مع فقد الشرط مرحلة وكون الأمر للامتحان
مرحلة أخرى لا ربط لأحدهما بالآخر ضرورة ليس الأمر للامتحان فاقد
لشرائط ؛ وتوهم عدم النسخ شرط من عجائب الاوهام ؛ إذ ليس لعدم
تأثير ولا تأثير وليس الشرط الا أمر وجودي ؛ وبالجملة لو كانت الأوامر
الابتلائية خالية عن شرائط التعليق أو التنجيز لكانت أيضاً محلاً للنزاع ؛
واختيار عدم الجواز على المختار يجري فيه ولا يحتاج الى إرادة الفعل واقعاً
بل الارادة الظاهري يكفي بلزوم اجتماع الشرائط تعليقاً كانت او تنجيزاً
ألا ترى لا يجوز أمر المولى عبده إمتحاناً بعد العلم بعجزه بالنسبة الى صدور
الفعل أو بعد العلم بانتفاء شرائط التعليق ككونه مجنوناً أو طفلاً غير مميز ؛
فتوهم صاحب المعالم « قد ه » بانه خروج عن محل النزاع لا معنى له
و بالتأمل فيما حققنا ينكشف فساد جميع الأجوبة التي صدرت عن صاحب
المعالم « قد ه » . هذا لما يقتضى المقام أن نشير بمواقع الاهتمام وعليك
بالتأمل التام لكي لا تقع في المهام .

قال صاحب المعالم « قد ه » أصل الاقرب عندي ان نسخ
مدلول الأمر وهو الوجوب لا يبقى معه الدلالة على الجواز بل يرجع الى الحكم
الذي كان قبل الأمر « الخ »



وفيه

(أولاً) ان مقتضى خلو واقعه عن كل تكليف وثبوت التكليف يحتاج الى دليل ، والأمر المنسوخ رافع لو كان حكم قبله الرجوع الى الأصل ضرورة أن الحكم السابق على الأمر منسوخ بعد وجود الأمر ، واثبات وجوده يحتاج أيضاً الى دليل مثبت له . فقلوه (ره) (بل يرجع الى الحكم الذي كان قبل الأمر) لا يرجع الى محصل ، لما عرفت من ان الأمر انما هو رافع للمقتضى لاما نفع عن تأثير المقتضى ؛ ولعل ما الجأه « قده » الى هذا القول هو هذا المعنى حيث أنه « قده » ، زعم أن الأمر مانع عن تأثير المقتضى ، والممانع اذا ارتفع بعد وجود الشرائط المقتضى يؤثر أثره ؛ لسكنك قد عرفت فساد من أصله و (ثانياً) إن النزاع ليس بمنحصر فيما اذا كان الوجوب مدلولاً للأمر بل يجري أيضاً على القول بان الوجوب انما يستفاد من الموارد كما هو مذهب الحق والتحقيق ؛ فقلوه « ره » (ان نسخ مدلول الأمر وهو الوجوب) لا محصل له و (ثالثاً) إن الوجوب ليس مدلولاً للأمر ولا يعقل ان يكون مدلولاً له بل انما هو يستفاد من الخارج على ما عرفت التفصيل في محله .

ثم قال صاحب المعالم « قده » لنا ان الأمر انما يدل (الخ) وفيه للنظر مواقع (إما أولاً) ان الوجوب انما هو أمر بسيط منقوم بثلاثة أطراف ، وهو المعبر عنه بالحتم والالزام و (اما ثانياً) لو سلم التركيب لسكن القائل ببقاء الجواز لا يريد منه الجواز بالمعنى الأعم الذي هو كالجنس بالنسبة الى الأحكام الاربعة ؛ بل يريد منه الجواز العقلي أي الإباحة الأصلية ، فقلوه « ره » (فادعاه بقاءه بنفسه بعد نسخ

الوجوب غير معقول) غير معقول ولا نحتاج بانضمام الاذن في الترك حتى يقال : موقوف على كون النسخ متعلقاً بالمنع من الترك الذي هو جزء من مفهوم الواجب مع ان النسخ الواقع بلفظ نذرت الوجوب ونحوه فقولہ « ره » (وهو كما يحتمل التعلق بالجزء الذي الخ) أيضاً لا يرجع الى محصل لما عرفت ان المدعى ببقاء الجواز أي الاباحة الاصلية يمكن أن لا يثبتها بالأمر بل في الحقيقة رجوع الى الاصل ، ولا طائل للتصدي لهذه الخرافات فالاعراض عنها أجدد ، مع انه لو سلمت المقدمات باجمعهما لم يكن فيه أيضاً دلالة على مختاره ، بل غاية ما يدل هو عدم بقاء الجواز بالمعنى الأعم واما ثبوت حكم السابق على الأمر فلا ، وعدم بقاء الجواز بالمعنى الأعم غير مناف لثبوت الجواز العقلي أي الاباحة الاصلية الناشئة عن الاصل .

قال صاحب المعالم « قدہ » احتجوا بان المقتضى للجواز موجود « الخ »

وفيه

أن الاجزاء العقلية لا ينفك إرتفاع أحدهما عن الآخر لأن الفصل عين الجنس في الخارج والتغاير انما هو في الذهن ، فثبوت الجواز بعد إرتفاع المنع من الترك غير معقول ، والمركب يكفي في رفعه رفع أحد أجزائه ولا يلزم رفع سائر الأجزاء ، مع انما هو في الأجزاء الخارجية لا الأجزاء العقلية الثابتة بتحليلات عقلية كما نحن فيه ، ولا نحتاج بالقول بان انفصل غلة للجنس ، وثبوت الجواز بعد إرتفاع المنع من الترك ثبوت للملول بعد انتفاء علته هذا

ثم أجابوا عن القول بأن الفعل غلة للجنس بوجهين (الأول) ان

الخلافا واقع في كون الفعل علة للجنس (الخ)

وفيه

ان زوال أحد المعلولين مستتبع لزوال علته التامه لامتناع تخلف المعلول عن العلة ، وزوال العلة يقتضى زوال المعلول الآخر أعنى الجواز لأن المعلول يزول بزوال علته ، فنبت عدم بقاء الجواز على هذا التقدير أيضاً والوجه الثاني إنا وان سلمنا كونه علة له فلا نسلم ان ارتفاعه مطلقاً الخ

وفيه

ان تخلفه فصل فهو مستند الى الدليل ، ولا يعقل التخلف من دون الاستناد وادعاء ارتفاع المنع من الترك مقتضى لثبوت الاذن فيه مضحك للشكلى ؛ لما عرفت أن الأحكام ثابتة بالأدلة ومثله في الفساد ادعاء ثبوت الجواز بالامر وبالناسخ ، ضرورة ان الامر المنسوخ لا يعقل منه إستفادة حكم .

قال صاحب المعالم « قده » والجواب المنع من وجود المقتضى الخ أقول انما يستقيم المنع لو كان مراد المستدل وجود المقتضى للجواز بعد النسخ واما اذا كان مراده وجود المقتضى للجواز حال بقاء الوجوب كما هو الظاهر من دليله فنبت الجواز بعد النسخ بالاستصحاب وعدم طرو رافع له ؛ فهذا المنع غير متوجه له لأن وجود المقتضى للجواز قبل النسخ مما لا يقبل المنع ؛ فالصواب في الجواب التعرض لاستصحابه بأن يقال الجنس لا يتحقق الا بالفصل فاذا رفع الفصل المعلوم تحقق الجنس في ضمنه رفع ذلك المتحقق المعلوم قطعاً وما لم يتحقق وجود فصل آخر لم يحصل العلم بوجود الجنس ؛ ولو حصل العلم بوجود فصل آخر ، لم يمكن هذا من الاستصحاب في شيء بل يكون هذا علة جديداً ناشئاً عن دليله ؛ ويمكن

أن نقول فيما نحن فيه : انه اذا رفع النسخ المنع من الترك الذي هو بمنزلة الفصل رفع تحقق الجواز المعلوم تحققه في ضمنه فبطل الاستصحاب فمالم يعلم تجدد فصل آخر لم يعلم تحقق الجواز ؛ والاصل عدم تجدد فصل آخر ولا بد من الرجوع إلى الاباحة الأصلية . وبالتأمل فيما حققنا يتبين ما فيما أفاده أستاذنا الإعظم صاحب المعالم « قده » في المقام .

قال صاحب المعالم (قده) اختلف الناس في مدلول صيغة النهي الخ

أقول

النواهي مفردة النهي ، والنهي تقيض الأمر فالنهي تقابل بينهما تقابل التناقض وعلى أي تقدير يعتبر فيه وجود المقسم فهو معتبر في الأقسام ، وإلا لم يعقل التقابل ؛ فالنهي قد يكون باللفظ وقد يكون بغيره من الآلات الدالة عليه ، كما ان الأمر كذلك نعم الغالب فيه يتحقق بالاول ؛ وبالجملة مباحث النهي عين مباحث الأمر ، ومن له أدنى تأمل يمكن له استخراج ما لا بد من المصير اليه إذا عرفت هذا فاعلم ان الحرمة كالوجوب أمر متفرع عليها بحسب اختلاف الموارد ومقامات الاستعمال وليس شئ منها معنى لها ؛ والذي محط نظرهم هو وضع الأداة ومدلولها أجنبية عن ذلك فاتصافها بالحقيقة والمجاز باطل ؛ لان الهيئات والحروف لا يعقل اتصافها بشئ منها ، مع أن الحرمة كالوجوب من المعاني الاسمية ولا يعقل أن يكون معنى لحرف ولو سلم وفرض جواز كونها معاني لم يحز كونها حقيقة أو مجازاً في شئ منها ، فكيف اذا امتنع كونها معاني كما هو الحق والصواب فالتحقيق أن يقال إن مدلول لاء الناهية هو الزجر والمنع عن الاتصاف ، فان مدخولها وهو صيغة يفعل ، قبل دخولها كان يكشف عن أن المادة ملحوظة ومنسوبة الى فاعل ما على نحو الاتصاف ؛ وهي باطلاقها كانت خبرية .

ثم لاء الناهية كشفت عن خصوصية في هذه النسبة وغيرها من الاطلاق
وجعلتها على وجه مطلوبة تركها للتمكلم وكونها ممنوعاً عنها ؛ ثم الممنوعة
أيضاً كالمبعوثية أمر آخر غير التكليف التحريمي ؛ وهو ايضاً من المقاصد
التي تستفاد من الاطلاق كالوجوب وهو عين الموضوع له ؛ فان النهي ايضاً
كالأمر كثيراً ما يستعمل لمقاصد أخرى كطلب الترك حيث يكون غرض
المستعمل من الزجر هو ايقاع الماهية في عالم العدم ؛ فيقال حينئذ طلب
تركي ، فيزعم غير الخبير إن معناه طلب الترك مع أن طلب الترك فعل ثانوي
منه ، كقولنا الاحراق من الالتقاء في النار وهما متحدان في مرحلة التحصل
فالتمسكهم ابتداءً يوجد لفظ لا تضرب و بإيجاده تحقق الزجر عن الضرب
وبزجره عن الضرب يتحقق طلب تركه لتعلق غرضه بإيقاع الضرب في عالم العدم
وانما جعل الزجر مقدمة وو صلة اليه ؛ فالطلب أمر مستفاد من خصوصيات
مقامات الاستعمال ؛ وكذلك المانعية كما اذا قيل لا تصل في الحرير ، أو
لاتبع بكيل مجهول ؛ أو المفسدة كقول الطبيب لا تأكل الشيء الفلاني ؛
أو عدم الحجية كما اذا قيل لا تعمل بقول الفاسق ؛ أو العجز أو الاستهزاء
أو التهديد أو الامتحان وأمثال ذلك من المقاصد التي تظهر بالقرائن إرادتها
من النهي كالأمر مع كونها مستعملين فيما وضعها .

هذا كله في الانشاء المدلول عليه في الكلام بسبب الوضع ؛ وأما الانشاء
الحاصل بالكلام وغير مدلول للوضع ، فن جملة الاخبار التي يقصد بها
المدح والذم ومن جملة الاخبار التي يقصد بها التكليف من الوجوب والتحريم
فان الاخبار عن شخص بالفعل أو الترك قد يكشف عن مطلوبيته أو
مبغوضيته ، فاذا كان في مقام بيان التكليف يقصد بذلك ما يترتب عليه من
الكشف عن المطوبة والمبغوضية ؛ لا باستعمال الجملة الخبرية في ذلك

بل بمعنى كون المقصود بالافادة من اخباره ذلك ؛ فالجمله الخبرية باقية على خبريتها ، والكلام مستعمل فيما وضع له إلا انها غير مقصودة بالافادة على سبيل الاصلة بل على سبيل التوطئة ، هذا .
ثم قال « قدّه » الحق انها حقيقة في التحريم مجاز في غيره لانها المتبادر

وفيه

ما عرفت ان إتصاف الحروف والهيئات بالحقيقة والمجاز غير معقول ، والاستدلال عليها بالتبادر لا يرجع الى محصل ، حيث أنه ممنوع أولاً وإطلاقاً ثانياً كما هو معترف به أيضاً ؛ وذم العبد على فعل ما نهى المولى عنه انما هو بالمعلم بطلوبية الترك للمولى ؛ وإصالة عدم النقل ليس مثبتاً للأوضاع أولاً واستصحاب قهراً ثانياً ؛ والآية لادلالة لها على أن الصيغة لغة للتحريم وما يقال من ان هذا مختص بمنهائي الرسول « ص » وموضع النزاع هو الاعم في نهاية الصحة والمتانة ؛ والجواب عنه بأن تحريم ما نهى عنه الرسول يدل على الفحوى على تحريم ما نهى الله عنه ؛ في غاية الضعف والسقوط ؛ حيث أن النزاع أيضاً أعم وليس الاشكال ناشئاً عن عدم الشمول بالنسبة إلى نواهي الله عز وجل وقوله (قدّه) (مع ما في احتمال الفصل من البعد) بعيد عن الحق والصواب حيث أن الخاص لا دلالة له على العام .
وقوله « ره » (واستعمال النهي في الكراهة شايع « الخ ») فاستدل لما عرفت ان النهي لم يستعمل إلا في معناه وهو الزجر والمنع وأما الكراهة والحرمة انما تستفادان من الموارد . ولا فرق بين الحرمة والكراهة في هذه الجئنة . والخاص ان كل ذلك جزاف ورجم بالغيب ولم يدل عليه دليل لا من الآية ولا من الرواية ، بل انما صدر ما ذكر إغتراراً بالاستفادة مع عدم تعقل الإهمية ، والخاص ليس دليلاً على العام

قال صاحب المعالم « قده » أصل وقد اختلفوا في أن المطلوب بالنهي ما هو فذهب الاكثرون إلى أنه هو الكف عن الفعل الخ

اعلم إنك اذا علمت أن النهي نقيض الأمر ، وأن كل متقابلين لا بد لهما من جهة جامع وأن المطلوب بالأمر هو الفعل المعلوم عن الإرادة ، وإن الجامع للفعل والترك هو الإرادة ، علمت أن المطلوب بالنهي هو الترك المستند الى الإرادة ، إذ كالم يحصل الاقبال في الأمر إلا باستناد الفعل إلى الإرادة فكذلك في النهي ؛ ضرورة ان امتثال النهي انما يتحقق بعداستناد الترك الى الإرادة ؛ فالأمرأة المجبورة على الفعل أو على الترك ليست بممتثلة للنهي ولا عاصية كما في الأمر كذلك ؛ فان المجبور على الفعل أو الترك ليس بممثل ولا عاص ولا يعقل الاقبال ولا الادبار إلا باستنادهما الى الإرادة ، والا لزم كون العصيان والاطاعة ليسا بأمرين اختياريين ، وهو من الشناعة بمكان ؛ فالقول بأن المطلوب بالنهي نفس ان لا تفعل لا يحصل له حيث ان الترك المحض أعم من أن يستند إلى الإرادة ولا يعقل إلا باستناد الترك الى الإرادة وكذا القول بأن المطلوب بالنهي هو الكف لا يرجع الى محصل ؛ حيث ان الكف عبارة عن توطين النفس على الترك الذي عبارة أخرى عن الأعراض ، وهو غير الترك المستند الى الإرادة بل من مقدماته ؛ وبالتأمل فيما حققنا يعلم أن النزاع لا معنى له ، وانما زعم من زعم جهلاً بالبدهييات الاولى التي أشرنا اليها آنفاً فافهم واغتنم وليعلم أن الاختيار على مذهبنا انما هو بعد تسليم غرض المستعمل من الزجر هو ايقاع الماهية في عالم العدم وإلا فليس معناه إلا الزجر ؛ والأعراض تختلف غاية الاختلاف ومرحلة الطلب مؤخرة عنها وهي ناشئة فيما اذا كان الغرض من الزجر

إيقاع الماهية في عالم النفي والعدم ؛ فيقال حينئذ طلب تركي كما حققناه
أنفكاً فارجع البصر

ثم إختار صاحب المعالم « قده » إن المطلوب بالنهي نفس أن
لا تفعل واستدل على المختار بقوله لنا ان تارك المنهى عنه « الخ »

وفيه

ما عرفت أن الامتنال انما يتحقق بعد استناد الترك الى
الارادة ، وإلا لزم كون الاطاعة ليست بأمر اختياري وهو من الفساد
بمكان ؛ ودعوى مدح العقلاء على انه لم يفعل من دون نظري الى تحقق
الكف في محل المنع ؛ كيف مع انهم لو علموا باستناد الترك الى عدم القدرة
على الفعل لحصل الذم منهم بالنسبة اليه ؛ وهذا يكشف كشفاً قطعياً من ان
المطلوب بالنهي هو الترك المستند الى الارادة . فقوله « ره » (بل
لا يكاد يخطر الكف ببال اكثرهم) بين الوهن واضح الفساد ؛ حيث
أن الكف مستدرك في كونه تاركاً للمنهى عنه والوصف انما ينصرف الى
ما هو اختياري للشخص ولا فرق بينه وبين سائر الأوصاف ككونه آكل
أو ذاهباً ؛ بل عسى أن يقال ان الحقيقة لا تصدق على من أجبر على الأكل
بحيث اتى الطعام في فمه وأجبر على الباع ؛ ولا يقل أنه أكل ؛ بل انه أو
أوكل ؛ وكذلك الذهاب وسائر الأوصاف .

ثم قال صاحب المعالم « قده » احتجوا القائلون بان المطلوب بالنهي
هو الترك : بان النهي تكليف ولا تكليف إلا بمقدور (الخ)

وفيه

ن نفي الفعل المستند الى الارادة لا يمتنع أن يكون
مقدوراً حيث انه قد يكون فعلاً للنفس وقد يكون فعلاً لاجارحة فكذلك

الفعل ؛ والاستدلال إنما ينهض إن أريد من المتعلق الترك المحض ، وليس كذلك حيث لا يعقل تحقق الامتثال به .

ثم أجب صاحب المعالم « نور الله مضجعه » بقوله : المنع من انه غير مقدور لأن نسبة القدرة إلى طرفي الوجود والعدم مساوية (الخ)

وفيه

إمتناع إيجاد عدم السابق لأبجال للارتباب والشك فيه ؛ كيف وإلا لزم عدم تصور تحصيل حاصل ، بل يلزم عدم امتناعه ، وهو من الفساد بمكان ؛ والتعليل بقوله (لأن نسبة القدرة « الخ ») لا يبطله بالمقام ؛ نعم إنما يتحقق بالنسبة إلى الترك المستند إلى الإرادة أي الترك الجديد حيث أن القدرة بالنسبة إليه وإلى الفعل متساوية .

ومراد من قوله : لأن نسبة القدرة (الخ) ان المرتعش لا يصح أن يقال له أنه قادر على الارتعاش حيث انه على عدم الارتعاش لم يكن مقدوراً ، فالارتعاش بالنسبة إليه واجب وبفعله مجبور . ثم أعلم إن أخذ الاستمرار متعلقاً للنهي أيضاً لا يثمر ، ضرورة أن المطلوب بالنهي ليس استمرار عدم السابق والشاهد على ذلك أن الامتثال يتحقق ، ولو كان قبل النهي فاعلاً للنهي عنه ، مع ان استمرار عدم السابق أيضاً أمر عديم إلا اذا استند إلى الإرادة كما حققناه فافهم واغتم فانه دقيق جداً .

قال صاحب المعالم « قدّه » . أصل قال السيد مرتضى « ره » إن النهي كالامر في عدم الدلالة على التكرار بل هو محتمل له وللمره وقال قوم بأفادته الدوام والتكرار وإليه أذهب .

أقول

إعلم إنك اذا عرفت أن الطلب والحريّة وغير ذلك من

الأمور المتوهمه انها معاني ليست بها وأنما أمور انتزاعية تفهم من الموارد الموجبة لاختلاف الأغراض الموجبة لاختلاف المرادات ؛ تعرف إن المرة والتكرار أجنيان عن مرحلة دلالة الصيغة ؛ فان الطلب المنتزع من النهي اذا كان خارجاً عن مدلوله فالمرة والتكرار اللذان لا يكونان إلا في مرحلة الامتثال الذي نسبته الى النهي نسبة الحكم إلى الموضوع أولى بعدم دخولهما في المدلول ؛ وأن الاستحالة هنا أكد من الأول ، فانه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه بمرتين ، فدعوى صاحب المعالم « ره » الدلالة على التكرار دونه خبط القناد ؛ فالاستدلال بقوله (لنا أن النهي يقتضى منع المكلف من إدخال ماهية الفعل وحقيقته في الوجود) لا معنى له ؛ حيث أن دوام الترك كدوام الفعل وأنه يختلف باختلاف المقامات والأغراض كما أن دوام الأمور به وعدمه انما هو باختلافها فتمنع قوله « ره » (إن النهي يقتضى منع المكلف دائماً) بل نقول ان النهي كالأمر إذ كما يحصل الامتثال بالمرة في الأمر فكذلك يحصل الامتثال فيما اذا كان المطلوب بالنهي ترك الفعل في وقت لا يمكن الاتيان مرة أخرى ؛ مع أنه بحث عن كيفية امتثال النهي لا معنى هيئة لا تفعل ، مع انه مصادرة بالمطلوب . فتأمل . وتفرعه « قده » (ولهذا لو نهى السيد عبده الخ) لا يرجع الى محصل ان كانت هناك قرينة على الدوام ، لأن الكلام في النهي المجرد عن القرائن ، والا فالعصيان والدم بسبب ترك التكرار ممنوعان .

قال صاحب المعالم (قده) احتجوا بأنه لو كان للدوام « الخ »

وفيه

ان نهى الحائض عن الصلاة بيان لمانع الحيز وكذلك قول الطبيب لا تشرب اللبن انما هو لبيان المفسدة ، ودالتها على المرة

والتكرار بعد تعلق الغرض من الزجر طلب الترك كما في لا تقربوا الزنا فافهم .
وبذلك ينقدح ما فيما أجاب به عنه صاحب المعالم « قده » ولا يحتاج
الى تطويل في الكلام .

ثم قال صاحب المعالم « قده » فائدة لما اثبتنا كون النهي للدوام الخ
وهو صحيح من جهة وفساد من أخرى ؛ أما الاول فان من قال بكوف
النهي للدوام ، لابد أن يقول بكونه للفور ليتحقق الدوام لكن يشكل
عليه أن الدوام غير التكرار ؛ وأما الثاني فان من لا يقول به فلا يلزمه
عدم القول به من هذه الجهة ؛ فما إدعاه (قده) من أن كل من لا يقول
بالتكرار يلزمه عدم القول بالفور ايضاً ؛ فيه ما فيه ؛ مع أن القائل
بالتفكيك كثير .

قال صاحب المعالم « ره » الحق إمتناع توجه الامر والنهي
الى شيء واحد (الخ)

قبل الشروع في المقام ، لابد لتهديد مقدمة ليتضح بها المرام ، ولو أشرنا
اليها في طي كلماتنا السابقة ايجازاً لكن لشدة الارتباط وجب الذكر في المقام
تفصيلاً ؛ فنقول : إن متعلق الامر والنهي نفس الطبيعة لا بشرط ؛
وأنها نحوان من الطلب متضادان يتواردان على محل واحد كالقبول والرد ،
وتعلق الحكم بالايحاد والترك مستحيل ، ضرورة ترتب الاطاعة والعصيان
على التكليف ، وايحاد الواجب إطاعة كما أن ترك الحرام كذلك فايحاد المأمور به
لا يمكن أن يكون مأموراً به ، وانما حقيقة الوجوب والامر بالشيء البعث
عليه المؤدي الى ايحاده ، فالايحاد إنبعثات على العمل لا نفس المبعوث
عليه ، وايحاد الحرام لا يمكن ان يكون حراماً وانما هو عصيان للنهي فانه
زجر على العمل وردع والترك إرتداع وانذار ، وحيث أن الايحاد والترك

لا يمكن أن يكون ملحوظاً في المتعلق ، فليس المراد من أن الوجوب طلب الایجاد ان المطلوب هو الایجاد ، ومن أن الحرمة طلب الترك أن الحرمة هو الترك بل إنما المضاف اليه للطلب فصل له ، فان من الواضح إن الأمر والنهي إنما يتميزان بالماهية والحقيقة ومن المستحيل كون متعلق العرض الذي هو موضوعه محققاً لحقيقته ومميزاً لماهيته ، فالأیجاد ليس مورداً لحكم المولى وليس المرجع فيه أولاً إلا العقل ، فلا يمكن أن يقال إن الفعل حيث اشتمل على الجهات المختلفة المتضادة فلا بد فيه من تعارض الجهات ولا يمكن بقاء كل جهة على مقتضاها ، فان هذا إنما يتم في موضوع الحكم ، وأما ایجاد الموضوع فليس موضوعاً لحكم ذلك الموضوع والا لتأخر الشيء عن نفسه ، نعم للحاكم أن يتصرف في مرحلة الامتثال تصرفاً آخر مترتباً على المرحلة الأولى باعتبارها يفسد العمل ، فلا تبرأ به الذمة على ما سيتضح انشاء الله في محله

إذا عرفت هذه علمت ان المصلى في المكان المغصوب امتثل الأمر بالصلاة وعصى النهي عن الغصب ، وليست خصوصية الوقوع في المكان المغصوب ملحوظة في مرحلة ایجاب الصلاة كي يمنع ایجابها معها ويتحقق التناقض ، بل إنما هي جهة طرأت بعد تمامية الحكم بالنسبة الى موضوعه ؛ وتوهم منافات مبغوضيته للمجبورية في الواقع من سخائف الأوهام ؛ وإلا لا تمتنع الصحة مع المعذورية وعدم حرمة تنجز الغصب ، فان المبغوضية الواقعية تنافي المحبوبة الواقعية وهذا يكفي في الاستحالة وعدم التنجز لاينافي مبغوضية العمل ؛ والمنشأ لتوهم الاستحالة انما هو ذلك ؛ مع أنه ليس لأحد أن يحكم بالفساد مع الجهل بالغصب . والحاصل أن كون الاباحة شرطاً في الصلاة غلط ، والافسادات الصلاة مع الجهل بالغصب ؛ واشترط

عدم مجامعتها للعصيان المستفاد من تنجز الحرمة مما لا معنى له ، فان عصيان تكليف لا يمنع من امتثال آخر . ومن هنا يظهر أنه لو صرح المولى بمغوضية العمل الجامع للامرين لم يدل على البطلان ، فحرمة الصلاة في المكان المغضوب وان دل عليها نص خاص فلا تدل على البطلان فانه تغليب لجهة الحرمة ، ولهذا مع انحصار مكان الصلاة في المغضوب ودوران الأمر بين ترك الغضب وترك الصلاة فلا إشكال أن الأهم هو المتقدم والمتعين ترك الصلاة وعدم امتثال الواجب لا ارتكاب الغضب مع فعل الصلاة ، ومع التساوي فالتخير ، ولو خالف وصلى مع الغضب انما يعاقب على ترك الأهم ، وهو عاص من جهة الغضب ومطيع من جهة الصلاة ؛ فان الصلاة لم يسقط عن الوجوب لا ثبوتاً ولا تعلقاً وبعد المخالفة بترك امتثال الأهم امتثل باتيان الواجب ؛ والنهي عنه لا يترتب عليه الفساد لكونه راجعاً الى النهي عن ترك الأهم ؛ وهذا معنى الترتب ، ولا فرق في مسألة التزام بين اتحاد مصداق الواجب والحرام كصورة انحصار المكان في المغضوب للعصلي ، ودوران الأمر بين ترك الغضب وترك الصلاة أو تعدد مصداقهما كدوران الأمر بين ترك الصلاة أو شرب الخمر أو ارتكاب الكذب وترك الصوم ، أو تراحم الواجبين كتراحم الآيات مع اليومية ، أو تراحم الحرامين كتوهين العالم والكذب ، والوظيفة مع التساوي هي التخير ومع الرجحان وأهمية أحدهما يقدم الأهم ، ولو عكس يعاقب على ترك الأهم لا على فعل المهم أو تركه فانخرم بما حققنا ما أفاده الاستاذ صاحب المعالم « قده » حيث علمت بحواز اجتماع الأمر والنهي ، ولا يمكن الفساد من هذه الجهة ، بل علمت أيضاً لا يمكن من باب المزاحمة ، بل علمت أيضاً لا يمكن من باب أن الأمر بالشئ هو النهي عن الفسد . فإدعاء قده

بقوله (والحق امتناع توجه الأمر والنهي بشئ واحد) صحيح لكننا نقول محل النزاع ليس كذلك ، فان النزاع فيما إذا كان بين المتعلقين عموم وخصوص من وجه لا عموم وخصوص مطلقاً ، فان له مبحث خاص يأتي في محله انشاء الله تعالى ولا في اتخاذ المتعلق فيقوله « قده » (الوحدة تكون بالجنس وبالشخص) لا محصل له .

ثم قال قده الوحدة الشخصية إما ان يتحد (الخ)

وفيه

إن تعدد الجهة لا يجدي فيما إذا كان المتعلق شيئاً واحداً فهل يتأمل ذو مسكة ، اذا وجب اكرام زيد من جهة لا يمكن حرمة الاكرام من جهة أخرى ؛ وذلك لتوقفه على الارادة ؛ ولا يمكن ان يتحقق ان تعلق باحدهما . ولعل هذا مراد من قال : بأنه محال في نفسه لا أنه تكليفه بالمحال ؛ مع أن النزاع فيما اذا تغير المتعلقان ؛ مع ما عرفت أن الاوامر والنواهي انما تتعلق بالطبائع وخصوص الفردية والايجاد خارج عن المتعلق ولا يعقل أخذ الايجاد جزءاً للمتعلق كما اشرنا اليه في صدر المبحث ؛ ومما يدل على ما حققنا جعلوا محل البحث في الصلاة في الدار المغصوبة ؛ فان متعلق الأمر هو الصلاة ومتعلق النهي هو الغصب .

ثم إستدل صاحب المعالم « ره » بقوله لنا طلب الأمر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في أمر واحد ممتنع « الخ »

وفيه

للتفاز مواقع منها قوله (فالجمع بينهما في أمر واحد ممتنع) فيه أن متعلق الأمر الصلاة ومتعلق النهي الغصب ، اذ ليس متعلق الأحكام إلا نفس الطبيعة لا بشرط شيء . ومنها قوله (وتعدد الجهة

غير مجد) وفيه إن هذا إنما يتم ان أخذت في موضوع الحكم ، وأما
إيجاد الموضوع فليس لحكم ذلك الموضوع والدليل المثبت للحكم لا يعقل أن
يبين حال أمثاله وإلا لتأخر الشيء عن نفسه . ومنها قوله (والأمر
بالمركب أمر باجزائه) وفيه ان الصلاة أمر بسيط والتركيب في الافعال ؛
وهي كالجسد بالنسبة الى الروح ، فالكون ليس متملقاً لحكم من الأحكام .
فما استدل به المخالف في نهايه الصحة والمتانة تقتضيه الضوابط العقلية
والبراهين القطعية .

ثم اجاب صاحب المعالم « قدہ » عن الوجه الأول من أدلة
الخصم بما لا يرجع الى محصل قال : إن الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل

وفيه أنه يجري مثل هذا في الصلاة أيضاً ؛ حيث أن
خصوصية الوقوع في المكان المغصوب ليست ملحوظة في مرحلة ايجاب الصلاة
كي يمنع ايجابها معها ويتحقق التناقض ؛ وادعاء اتحاد المتعلق في الأمر
المتعلق بالصلاة والنهي المتعلق بالغصب وتعدد المتعلق في مقامنا هذا من
الوهن بمكان ؛ مع انك قد عرفت أن الكون ليس جزءاً للصلاة ولا للغصب
ولا للخياطة مع إنه يمكن أن يقال بالمعاشاة ، ان ربط الكون بالصلاة
ليس ازيد من ربطه بالخياطة بل في كليهما من لوازم الجسم . ومما يقضي
منه العجب قدہ بعد تسليم اختلاف المتعلقين ، حيث انك قد عرفت عصيان
تكليف لا يمنع من امثال آخره .

ومما حققنا يظهر حال ما أجاب به صاحب المعالم « قدہ » عن الوجه

الثاني حيث قال : وعن الثاني ان مفهوم الغصب وان كان مغايراً لحقيقة الصلاة
الا ان الكون الذي الخ لكون لا باس بالاشارة الى مواقع النظر منها قوله

(الا ان الكون الذي هو جزؤها الخ) وقد عرفت فساد ه حيث ان الصلاة ليس أمراً مركباً ، فلا يعقل التركيب بعد فرض الصلاة منها قوله ره (ان الأحكام إنما تتعلق بالكليات باعتبار وجودها في ضمن الفرد الخ) وفيها ما عرفت ان الأحكام إنما تتعلق بالماهيات لا بشرط ولا يعقل اخذ اعتبار الوجود في المتعلق لاستلزامه تحصيلاً للحاصل فقوله (فالفرد الذي يتحقق به السكلي هو الذي يتعلق به الحكم حقيقة) مضحك للسكلي .

إلى أن قال صاحب المعالم « قده » على أبعد الرأيين في وجود السكلي الطبيعي . وتحقيق القول فيه ، إن الماهية كلي في الذهن وذاك السكلي متحد مع الفرد في الخارج وفي عالم الوجود ، وبعبارة وجيزة ، السكلي عين الفرد ولكن له لحاظان ومرحلتان في وجوده الذهني يسمى طبيعة معدومة لا بشرط فالكلية عارض من عوارضه ؛ وبعبارة أخرى في عالم التصور كلي ، وفي عالم الوجود الخارجي فرد وجزئي وتغاير المنزل لا يوجب النازل مثلاً شخص زيد في مكان سمي زيدا وفي آخر سمي بكراً فهو هو والاسم يختلف بسبب اختلاف المحل ؛ وبالمجمل لا نقول أن السكلي عين الفرد مطلقاً لأن ذلك باطل بالوجدان ، لأن الطبيعة الحاصلة في الذهن لو كان عين الفرد في الخارج عرضاً يلزم تحصيل الحاصل في مقام الطلب ، ويلزم إنحصار الطبيعة في فرد مطلوب دون غيره وذلك كما ترى ؛ بل نقول أن الطبيعة عين الفرد ولكن مقام الطلب والايجاد طوليان ، فالطلب أولاً وبالذات تعلق بعنوان كلي يصدق على القليل والكثير ؛ والمأمور في مقام الايجاد يوجد ذلك السكلي ثانياً وبالعرض . والحاصل أنهم اختلفوا في أن السكلي هل هو عين الفرد أو حصة من الحقيقة الكلية في ضمن الفرد ؛ وهذا الثاني أبعد الرأيين . والحق أن السكلي عين الفرد كما هو مفاد قول الأول واختره صاحب المعالم ره .

قال صاحب المعالم « قده » اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي عنه قبل الخوض في المقام لا بد لتمهيد مقدمات ليتضح بها المرام والله الهادي وبه الاعتصام . فنقول (الأولى) أن الصحة لها معنيان أحدهما مقابل البطلان وثانيها مقابل الفساد ، توضيح ذلك إن تقوم كل ماعية إنما هو بجزئها الجنس والفصل ، وبفقد شيء منهما لا تحقق لأصل الماهية والصحة والفساد أمران تتصف بهما الماهية ، ومن المعلوم أن اتصافها بهما فرع تقومها بذاتها ، ومقتضى تقابل العرضين عروض كل منهما على المحل الذي يعرض عليه الآخر وإلا خرجا عن التقابل ، فالفساد لا يعرض إلا على عين ما يعرض عليه الصحة وهو الماهية بعد تماميتها من حيث الذات فلا يعقل إنتزاع الصحة والفساد بوجودان شيء من جزئي الماهية وفقدانه ، فإن الحمار ليس إنساناً فاسداً ولا الإنسان حماراً صحيحاً وكذا التسعة ليست عشرة فاسده ولا العشرة تسعة صحيحة ، فالماهيات لا تتصف بالصحة باعتبار اشتغالها على مقومات الذات من الجنس والفصل ولا بالفساد باعتبار فقدان شيء منها فاللفظ الموضوع للماهية المستعمل فيها لا يجوز أن يقال له انه موضوع للصحيح أو مستعمل فيه ، ولا فرق بين العبادات والمعاملات وبين سائر الألفاظ العرفية ، فان ماهية العطف التي هي مفهوم لفظ الصلاة ، وماهية الامساك التي هي معنى لفظ الصوم وماهية القصد التي هي معنى لفظ الحج وهكذا غيرها لا تقوم إلا بفصلها وجنسها واختلال شيء منها لا يطرأ عليها الفساد كما أن الاشتغال عليها لا يطرأ عليها الصحة ، ضرورة ان انتفاء الذات ليس فساداً ولا ثبوتها صحة ، وإنما الصحة والفساد يطرآن على الماهية باعتبار خارجة عن ذاتها

(الثانيه) الفرق بين الفساد والبطلان ، هو أن الفساد يطرأ من اختلال

قيود مأخوذة في كونها موضوعاً للحكم كالأجزاء ، فانها قيود معتبرة في الموضوع موجبة لتقييد المأمور به ، وأن الفراغ والامتنال لا يتحقق إلا باثبات الموضوع على ما هو موضوع ، ومن هذه الجهة تنشأ الصحة المقابلة للفساد ، والبطلان من اختلال قيود مأخوذة في نسبة الحكم الى الموضوع كتعيين الوقت أو المكان وكذا سائر الشروط طرأ من الطهارة والساتر والقبلة وغيرها ، فانها بامرها راجعة الى النسبة لا الموضوع موجبة لتقييد المطلوب لا المأمور به ، قال صل كذا مع الطهارة الى القبلة مستور العورة فاجزاء الصلاة داخلية في المأمور به ، فان الأمر انما تعلق بعطف خاص متحقق بتلك الاجزاء والشروط خارجة عن المأمور به معتبرة في الحكم مقيدة للمطلوب ، بمعنى أن المطلوب إيجاد الصلاة على الوجه المذكور ، ومن هذه الجهة تنشأ الصحة المقابلة للبطلان ، فاختلال الجزء يوجب الفساد واختلال الشرط البطلان وعدم التلازم بينهما واضح ، فان الصحة يتحقق بالمعنى الاول بدونها بالمعنى الثاني كاحالة اذا اشتملت على أجزائها وفقدت شرطاً من شروطها فانه قد أتى بالمأمور به من دون نقص ، ولكن لم يأت به على وجهه فلم يمثل الأمر فأتى البطلان من قبله ، وقد يتحقق بالمعنى الثاني بدونها بالمعنى الاول كصلاة العاجز أو الناسي التارك لجزء مثلاً فانها فاسدة لنقصها وافتقادها الجزء وليست باطلة لحصول الامتنال والطاعة ، إذ لا ملازمة بين إثبات المأمور به وحصول الطاعة كعدم التلازم بين عدميهما ، فالفساد مقابل للصحة بمعنى والبطلان مقابلها بمعنى آخر ، وان شئت فسم البطلان أيضاً بالفساد وان شئت فسم الفاقد للقربة والطاعة والامتنال بالمال والفارق للجزء ناقصاً مكسوراً ، وان حصل الامتنال والفاقد لسائر الشروط معيباً وان تحقق به الطاعة والامتنال ولك أن تجعل بازاء كل من هذه الثلاثة صحة

تقابلته فتقول الصحة مقابل البطلان ما حصل به الامتثال وان افتقد الجزء أو الشرط ؛ والصحة مقابل الكسر والنقص ما تم أجزاءه سواء كان باطلاً أولاً ؛ والصحة مقابل المعيب ما تم أجزاءه وسائر شروطه سواء كان باطلاً أولاً ؛ فان هذه تعبيرات ولا مشاحة فيها وان حقيقة الواقع ما بيناه (الثالثة) ان معنى الصحة والفساد في المعاملات عين معناها في العبادات وأنهما أمران منتزعان من إختلاف قيود النسبة واجتماعها وانما الفرق بينهما إن الحكم المترتب على العبادة جملي تعبيرى والحكم المترتب على المعاملة عرفى نفس الأمرى ؛ وأما انتساب الحكم الى الموضوع وكون النسبة مقيدة بقيود فهي مشتركان فيه ولا يختلفان فكما أن إختلال قيود النسبة في العبادة يوجب البطلان واجتماعها الصحة كذا إختلال قيود النسبة في المعاملات واجتماعها ، فنشأ انتزاع الصحة والبطلان في كل من العبادة والمعاملة شئ واحد ، وهو إجماع قيود النسبة وإختلالها ، ولا يضر إختلاف المنسوب بأن كل فى أحدهما حكماً تعبدياً تكليفاً وفى الآخر حكماً عرفياً وضعياً ، كما لا يضر إختلاف المنسوب اليه حيث كان أحدهما عبادة والآخر معاملة ، بل لا يضر ايضاً إختلاف أثر الصحة والبطلان فيهما ، حيث أن أثرهما فى العبادة فراغ الذمة والامتثال وعدمهما وفى المعاملة النفوذ وعدمه ، لأن ذلك ناشئ من خصوصية الحكم المنسوب اليهما لا من إختلاف سنخ الصحة والفساد فيهما ، لحقيقة الصحة والفساد فيهما شئ واحد إلا أن الصحة والفساد المنتزعين من اجتماع الاجزاء وإختلالها لا محل لهما فى المعاملات ، لعدم تعلق الجعل والاختراع بهما حتى بالنسبة الى موضوع الحكم ، ضرورة أن الشارع لم يخترع ذات البيع . بل لم يقع شئ منها موضوعاً للحكم تعبدى شرعى أصلاً وانما لها أحكام عرفية نفس الامرية كشف عنها الشرع ، وتلك الأحكام

لا تترتب الا بشروط فالبيع حكمه إفادة التملك عرفاً ، بمعنى أن الشارع لم يجعله مملكاً تعبداً وانما هو حكم ثابت له في نفسه قرره الشارع عليه ، بمعنى انه لم يمنعه من التأثير ، حيث أن الأحكام العرفية في المعاملات كلها قابلة لتصرف الشارع منعاً وتقريراً لا جعلاً ونقياً ، حيث أنها ثابتة لها في نفسها من دون حاجة الى جعل واثبات ، فامنعه الشارع واسقطه النسخ عن ذلك الحكم وما لم يمنعه بقي على حاله الذي هو عليه من التأثير وهذا معنى الامضاء في الشرع والتقرير ومعنى قوله تعالى أحل الله البيع وحرم الربا ، فإن التحريم هو المنع الجامع بين الوضعي والتكليفي ويقابله التحليل وهو عدم المنع ممن له ذلك ، والتحليل ليس الا بقاء له على ما كان عليه بعدم المنع . ومن هذا كله اتضح أن الصحة والفساد لا يجريان في المعاملات وانما المتصف به الصحة والبطالان . اذا عرفت هذه المقدمات علمت أن النهي لا يمكن فيه الدلالة على فساد المنهى عنه ولا على بطلانه ، لما عرفت أن النهي لا دلالة لها الا على المنع والردع ولا يعقل أخذ طلب الترك مدلولاً لها ، فضلاً عن الحرمة ، فضلاً عن اختلال القيود التي هي منشأ لانتزاع الفساد . بيان ذلك ما عرفت أن طلب الترك فعل ثانوي ، أي يتحقق طلب الترك اذا تعلق غرض المستعمل من الردع والزجر ايقاع الماهية في عالم العدم ، ولو سلم دلالتها عليها لا يمكن الدلالة على الحرمة ، اذ العام لا دلالة له على الخاص ، فان النهي قد يكون تنزيهي وقد يكون تحريمي ، والحرمة ليس الا شدة طالب تركي كالوجوب ليس الا شدة طلب ايجادي ، ومرحلتهما مؤخرة عنها ولو سلم دلالتها على الحرمة لا يدل على فساد المنهى عنه ولا على بطلانه لكونه قد يرجع الى النهي عن ترك الأهم وقد يرجع الى مبغوضية الامتثال وقد يرجع الى مرحلة القبول لا الى مرحلة الامتثال والعام لا دلالة له على الخاص ، والحرمة

الراجعة الى التقيد المنعني لا تفيد الفساد أو البطلان ، وقد زعم المشهور
الترادف بين الفساد والبطلان وهو غير صحيح كما عرفته في المقدمات ، وتارة
يستند الفساد الى عنوان آخر كعنوان الاهانة ورد الاحسان والصدقة من غير
فقد شرط أو وجود مانع هذا حال النهي في العبادات ، وأما النهي
في المعاملات فالأمر فيه أوضح ، حيث أن الصحة والفساد المنتزعين من
اجتماع الأجزاء واختلاطها لا محل لهما في المعاملات لعدم تعلق الجعل والاختراع
بها كما عرفت في ثالث المقدمات ، فإثر الصحة في المعاملات التي هي من
قبيل الأسباب ترتب آثارها عليها ؛ ولا ملازمة بين حرمة البيع الربوي وبين
عدم ترتب الأثر ؛ ضرورة إمكان مفاد النهي ثبوت حكم تكليفي وليس
مستدياً لبيان حكم وضعي ، هذا على مبناهم الفاسد وأما مبنانا الصحيح ،
لا يعقل فيه الدلالة أيضاً لتأخر الشيء عن نفسه بمراتب وهو من الاستحالة
بمكان ، وجعل الدلالة تارة باللغة وتارة بالشرع غلط ، إذ ليس للنهي حقيقة
شرعية ولا للصحة والفساد معان متباينة ولا حقائق شرعية ، بل حقيقة
الصحة والفساد في جميع الموارد حقيقة واحدة وإنما الاختلاف في الآثار
والمعنى الشرعي عين معنى اللغوي وهو محفوظ في جميع الموارد فافهم

ثم قال صاحب المعالم « قد ه » ها هنا دعويان ومراده :
الأولى الدلالة في العبادات والأخرى دعوى عدم الدلالة في المعاملات .

وقال « ص » « ده » لنا على الأولى أن النهي يقتضي
كون ما يتعلق (الخ)

وفيه

ما عرفت أن دلالة النهي على الفساد يلزم تأخرها عن
ترتيبها بثلاثة مراتب مع أنه لا ملازمة بين الفساد وبين عدم حصول الامتناع

فانه لا تلازم بين الاطاعة والاتيان بالمأمور به كما أنه لا تلازم بين العصيان والاتيان بالمنهى عنه كالأمر اذا كمال على سبيل التعبد بمعنى كون الغرض البعث على العمل بعنوان الخضوع ؛ فلا يتحقق الاطاعة والخضوع بمجرد الاتيان بالمأمور به ولهذا تبرأ الذمة بالواجب التوصلي لا بعنوان الخضوع والطاعة ولا يتحقق الامتثال ؛ فموافقة المأتمن به للمأمور به انما يوجب البراءة في التوصلي ، وأما التعبد فيعتبر في البراءة تحقق التعبد والامتثال وإن لم يوافق المأتمن به للمأمور به على الوجه الذي بيناه في صور الاكتفاء فافهم

ثم قال « قده » ولنا على الثانيه بأنه لو دل لكانت باحدى الثلاث الخ

وفيه

ما عرفت ان عدم الدلالة مستند الى لزوم تأخر الشيء عن نفسه ؛ وقوله « ره » (يحوز عند العقل الخ) على مبناه صحيح لارباب فيه وأما على مبنى التحقيق فقد عرفت أنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين .

ثم نقل صاحب المعالم « قده » حجة القائلين بالدلالة مطلقاً أي في العبادات والمعاملات معاً بحسب الشرع لا اللغة وقال ان علماء الأعصار وفيه لاحجية لقولهم ولو وصل بحد الاجماع حيث انه مسألة لغوية . وامنندوا أيضاً بقولهم : لو لم يفسد لزوم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة « الخ »

وهذا الاستدلال لا يرجع الى محصل ، ضرورة انما يصح ذلك لو كان الأمر والنهي ناظرين الى مرحلة واحدة وليس كذلك ، إذ قد تكون أدلة الصحة وهي العمومات كأقيموا الصلاة ناظرة إلى مرحلة الثبوت والنهي ناظر إلى مرحلة الامتثال ، مع أن النهي قد يرجع إلى ترك الأمر وقد يرجع

مرحلة القبول لا إلى حصول الامتنال والأمر في العبادات أوضح حيث أن النهي لا ينافي الصحة بمعنى ترتب الأثر . هذا كله على مبناهم الفاسد وأما على مبنانا فتأمل .

ثم أجاب صاحب المعالم « قده » عن الأول أنه لاحجية (الخ) وفيه ما عرفت من أن المسألة لغوية والاجماع لا يصلح للانبات بل لابد من الرجوع الى العرف .

ثم قال « ص » « قده » وعن الثاني بالمنع من دلالة الصحة الخ

وفيه ما عرفت ان الصحة لها معنى واحد ؛ وإنما الاختلاف في الآثار ، مع أن المدعى إنما يدعى دلالة دليل الصحة لا الصحة وان كان ظاهر العبارة كذلك إذ لا تقابل بين النهي والصحة بل التقابل بين النهي والأمر ؛ والصحة لادلالة لها إلا على معناه مع أن الصحة على مذهبه لا تخلو عن أمر ؛ فادعاء أن النهي له مصلحة والأمر خال عنها جزاف لادلالة له عليه ثم نقل الوجه الأول من أدلة القائلين بالفساد مطلقاً ، وأجاب بما لا يرجع

الى محصل وقال الوجه الثاني لهم إن الأمر يقتضى الصحة « الخ » وهذا الدليل من الوهن بمكان حيث نمنع دلالة الأمر على الصحة للزوم تأخير الشيء عن نفسه بمراتب وهو من القباحة بمكان ، مع أن الصحة ليست متوقفة على الأمر بل الأمر متعلق بالصحيح ، مضافاً إلى ذلك قد يكون مفاد الأمر الاجترار والاكتفاء بالفاقد وإن لم يكن صحيحاً كصلاة ذوي الأعذار ؛ وما أجاب به عنه في نهاية الجودة والمتانة إلا أنه على مبنا فتأمل .

قال صاحب المعالم « ره » حجة النانين للدلالة مطلقاً لغة وشرعاً أنه لو دل لكان مناقضاً للتصريح (الخ)

وفيه

ان الملاك في الجمع على ماسنين انشاء الله تعالى بين العام والخاص والحقيقة وقرينة المجاز وكذا المطلق والمقيد ؛ هو أن الكلام الواحد وما بمنزلة لا يفيد معناه إلا بعد ملاحظة أطرافه و بعد ذلك لا يفيد إلا معنى واحداً فلا مجال للتعارض ؛ ولعل مراد المجيب راجع الى هذا المعنى وما زعمه الأستاذ صاحب المعالم « قدّه » بقوله (وفيه نظر فان التصريح بالنقيض يدفع الخ) في نهاية السخافة ، لما عرفت أن الجمع بين الحقيقة وقرينة المجاز الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقي والجمع بين المستثنى منه والمستثنى أخذ مما يؤل اليه الكلام بعد ملاحظة أطرافه من المعنى الواحد وحكم بمقتضى الجمع حيث أن يرمى يحدث في الأسد معنى لا يناسب معناه الحقيقي بل لمعناه التبعية فينصرف اللفظ باعتباره اليه انصرافاً قطعياً ؛ إن كان يرمى نصاً في معناه وإنصرفاً أصلياً و كان أظهر من الأسد بالنسبة إلى معناه الحقيقي ؛ فبحكم جريان إصالة الحقيقة في يرمى رفع اليد عن إصالة الحقيقة في الأسد ؛ وليس المورد إلا مورداً لأصل واحد وهو تابع لما يلاحظ في الطرفين من الرجحان إما في جانب الحقيقة أو في جانب القرينة فالنتيجة هي إستفادة معنى واحد بعد ملاحظة صدور الكلام وذيله ؛ وسره يتبين في محله انشاء الله تعالى فلا مناقضة بين قوله لا اتصل في المكان المغصوب وبين قوله وإن فعلت لكانت صحيحة مثلاً ؛ لا من هذه الجهة ولا من جهة النهي كما عرفت تفصيلاً .



« أصل في العموم والخصوص »

قال صاحب المعالم (قدّه) الحق ان للعموم في لغة العرب صيغة تخصه

اعلم

إن العام مقابل للخاص والتقابل بينهما تقابل التضاد ،
والعموم مقابل للخصوص والتقابل بينهما كذلك والتعميم مقابل للتخصيص
والتقابل بينهما أيضاً كذلك ، والعام يدل على العموم كما أن الخاص يدل على
الخصوص ؛ والتخصيص لا يخلو من أن يكون تحديداً للموضوع أو للمقتضى
أو اعتباراً للشرط أو بياناً للمانع وليس من ادوات العموم ما وضع لنفي
مدخلية شيء في مرحلة من تلك المراحل إذ وضع اللفظ للدلالة على عدم
مدخلية شيء في تعلق الحكم مستحيل لاستلزامه تقيد الشيء على نفسه ،
ألا ترى إن كلمة كل مع أنه أصرح أدوات العموم لا تزيد على ما فيما أضيف
إليه ضرورة أنه تقيد المضاف بالمضاف اليه مع أنها لا معنى لها وإنما هي
متعرضة لبيان كيفية التعلق فإن الكلية أى الاستغراق حالة في المركب والكلية
بالنسبة إلى الأجزاء والخزئيات أي نحو من اللحاظ في القضية فهو من المعاني
الجرفية فمعناه في غيره سواء كان موضوعاً أو محمولاً أو غيرهما ؛ فقولك :
كل السمك ليس فيه إلا معنى السمك وليس لكلمة كل معنى آخر وإنما هو
يكشف عن أن الحكم عليه بالأكل تعلق به بهذه الكيفية أي على نحو
الاستيهاب ، فإن الحكم المتعلق بالشيء على أنحاء ، فاشتراء بعض الدار
حقيقة إشتراء للدار ، فإن الشراء متعلق بها حقيقة ، وليس قولك بعضها
قرينة على التجوز ، حيث أن الاستناد لم يؤخذ فيه بحسب نفسه أزيد من

مجرد الارتباط وهو متحقق في الجميع ، وأما أنحاء النسبة والتعلق فهي خارجة عن وضع الأسناد ، ومنه لا بد أن يستفاد من الخارج ، وهذا لا ينا في ظهور الاطلاق في بعض المقامات في الاستيعاب كغسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين في الآية الشريفة ، ولهذا توقف تخصيص البعض بالمسح على إدخال كلمة باء الدالة على الالتصاق على ما أفاده الصادق (ع) لزراعة رواية طويلة ، فالفرق بين البدل وقرينة المجاز واضح . ومما حققنا يتبين حال سائر أدوات العموم ، وكذا الحال في دخول لفظ كل على الكل في قولك أكرم كل العلماء ليس المفعول الامدخول كل وكلمة كل انما هي لبيان كيفية تعلق الحكم واخراج القضية من الاطلاق الى ما هو أظهر ، فالعموم السرياني يتبدل بالاستغراق الذي يفترق عنه بالتعرض لالغاء خصوصيات الأفراد الذي هو عبارة أخرى عن عموم الحكم لها باعتبار كون الموضوع نفس الطبيعة السارية ، فظهر أن أدوات العموم انما هي سور للقضية لا تأسيس لمعنى جديد ، نعم قد تدفع المانع . فيتوهم من لا خبرة له أنها افادت معنى جديداً ، فان الحكم الايجابي قد يمنع من العموم بحسب الاطلاق كقولك ايت العالم . وتصدق على الفقير فانها ظاهرة ان ظهوراً اضلاعياً في الجزئية ودخول كلمة كل يدفع هذا الانصراف ، ولا يجوز في قولك كاي العالم جميع افراده . وتصدق على الفقير أي فرداً فرداً على سبيل الاستغراق ، هذا حال العموم بالنسبة الى الموضوع والمقتضى ، وأما بالنسبة الى الشرائط والموانع فالامر أوضح ضرورة أن قولك ان كانوا عدولاً أو الا أن يفسقوا بعد قولك أكرم العلماء ليس فيه ما ينافيه الا اذا كان في مقام البيان والافعموم الاحراق للجميع ما فرد النار لا ينا في الاشتراط بالوصول والاستعداد ومنع الرطوبة ، فظهر أن العموم والاطلاق صفتان في المعنى الفرادي في مقام

التركيب لا اللفظ والكاشف عنه من حيث الموضوع قد يكون ظهور الحمل في هذا النحو من التعلق ، وقد يعلم به من الخارج ، فان اقتضاء الكذب للقبح لا قصور فيه ولا يختص به بعض الأفراد ، وهذا أمر معلوم من غير لفظ ، وليس مما يخفى على الفقيه بالنسبة الى أكثر الأحكام ولا يناسب المقام التعرض لها . فالآن حصص الحق وبطل ما كانوا يزعمون وما حملوا به الأساطير من أن لنا ألفاظاً تخص العموم كما أن لنا ألفاظاً تخص الخصوص ، لما عرفت من أن العموم والخصوص كقيمتان لتعلق الحكم ، فهما من المعاني الحرفية ، والكاشف عنه من حيث الموضوع قد يكون ظهور الحمل وقد يعلم به من الخارج ، فادخال كلمة كل ليس اللفظ كيد وليس معنى مستقلاً أفاده لفظة كل أو سائر أخواته فالنزاع بمكان من الغرابة ، وأغرب منه ادعاء الاختصاص ، كما أنه أغرب منه ادعاء الاشتراك .

ثم استدل صاحب المعالم « قده » على المختار بقوله : لنا إن السيد إذا قال لعبده لا تضرب أحداً (الخ)

وهذا الاستدلال من الوهن بمكان ، حيث أنه لا وضع في المركبات مع أن كلمة أحداً لم تكن في سياق النبي ؛ مع أن العموم مستفادة من كلمة لا تضرب ، مع أنه أيضاً غلط حيث أنه لا تدل إلا على مضاه وهو المنع ، مع أن معنى النكرة في سياق النبي للعموم عبارة أخرى عن أن العموم يستفاد من وقوعه في حيز النبي ؛ لا ما زعمه « قده » من أن النكرة في سياق النبي وضع للعموم ؛ إذ لا يعقل الوضع بالنسبة إلى موارد وقوع الكلمة ؛ أرى يصح أن يقال إن كلمة رجل وضع لذات ثبت له الرجولية عندما وقع بها عللاً أو مفعولاً ؟ كلا ثم كلا وليس ذلك إلا لتقدم الشيء على نفسه فنأمل فانه من الدقة بمكان .

ثم استدل « ص » أيضاً بقوله : وأيضاً لو كان نحو كل وجميع الخ

وفيه

إن من يدعى أن كل وسائر الالفاظ المدعى عمومها مشتركة بين الخصوص والعموم انما يدعى في مثل رأيت الناس كلهم أجمعين ؛ أن كلمة أجمعين تأكيد لما يراد من لفظة كلهم لمدلولها فان كلاً فكلاً وان جزءاً لجزءاً ؛ فلا يلزم من ذلك إلا زيادة ايضاح وازاحة اشتباه ، لاسيما ان قلنا دلالة الالفاظ تابعة للارادة .

ثم قال صاحب المعالم « ره » احتج القائلون بالاشتراك بوجهين الاول إن الالفاظ التي يدعى وضعها للعموم (الخ)

وفيه

ما عرفت من أن أدوات العموم انما تأتي لبيان كيفية تعلق الحكم ؛ فعناها في غيرها فلا استعمال فلا حقيقة ولا مجاز ، مع أن الاستعمال أعم من الحقيقة ، كما أن عدم الاستعمال أعم من المجاز ، مع أن جمل الاستعمال يقينياً والحقيقة احتمالياً فاسد ، بل التحقيق أن الحقيقة يقينياً لكن هذه الأمور أهي موارد أو معاني وإصالة الحقيقة انما تجرى بعد العلم بالاستعمال لا في محل الشك مع أن الاستدلال بظاهر الاستعمال الذي مفاده إصالة الحقيقة لا يخفى شناعته على أحد ، كيف وأن مفاد الأصل رفع المانع لا الإثبات ولا يعقل الاستدلال بالأصل .

ثم ذكر « ره » الوجه الثاني فقال : انها لو كانت للعموم (الخ)

وفيه

أن الدليل لو سلم مقدما ته فهو انما يقوم على عدم الوضع للعموم ، أما أنه مشترك فلا ، مع أنه إن كان المراد من النقل أي أئمة

اللغة فلا فرق بين المتواتر والآحاد إذ لا حجية في قول اللغوي ، لأنه ناشئ
عن الاجتهاد والرأي فيه ، مع أنه إثبات الوضع ليس منحصراً في النقل والعقل
بل لنا طرق أخرى كالتبادر وعدم صحة السلب على القول بهما والاطراد
على القول الصحيح .

ثم قال صاحب المعالم « قده » حجة من قال إلى أن جميع الصيغ
حقيقه في الخصوص أن الخصوص متيقن « الخ »
وهذا الاستدلال من عجائب الأوهام ضرورة أنه انما يدل على تيقن
الارادة لا على الوضع ، وتيقن ارادته لا يوجب إختصاص الوضع به .
ثم قال « ره » وقد استدلووا ايضاً بقولهم وقد اشتهر في اللسان

وفيه

ان اشتهار التخصيص لا يوجب كثرة المجاز لعدم الملازمة
بين التخصيص والمجازية كما سيأتي في محله (انشاء الله تعالى) ، ولو سلم فلا
محدور فيه أصلاً إذا كان مع علاقة مصححة للتجاوز ، مع أن العموم كثيراً
ما يراد ، مع أن التمسك بمثل هذه الشهرة لإثبات الوضع من الوهن بمكان .
قال صاحب المعالم « قده » الجمع الممرى بالأداة يفيد العموم (الخ)
أي لا أمر يحتمل ارادته بالخصوص منه فمجرد يحقق ما يحتمل ارادته منه
يمنع من الدلالة على العموم ، لأن التحقيق أنه لم بوضع لذلك كسائر
التركيب التي لا وضع لها بل انما ذلك من جهة اقتضاء الاشارة التعمين ولا
معين الا تمام الأفراد ، حيث أن الجنس ليس مراداً ، وكذا فرداً ما والفرد
المعين لمكان الجمعية فيتمين جميع الافراد حيث أن التعمين لا يتصور الا باحد
الوجوه ، والمفروض انتفاء ما عدا الآخر فيتمين ، فاذا وجد في مقام
ما يكون نسبته الى الجمع كنسبة تمام الافراد بأن يكون معهوداً كمهوديته

لم يختص الجمع به بل ربما ينصرف اليه . وتوضيح المرام ان الجمع مركب من اسم وحرف أو مادة وهيئة والأخير ان إنما يدلان على ان الطبيعة صرادة من حيث تحققها في ضمن أكثر من فردين ؛ فالحكم إنما تعلق بالجنس المدلول عليه بالفرد على نحو خاص ؛ وهذه الخصوصية معنى آلى غير مقصود إلا تبعاً ؛ وليس عنواناً للعقود بل المعنى في الجمع هو المعنى في المفرد وإنما الاختلاف يتحقق بلحاظ في الجمع لم يكن في المفرد ؛ وهذا هو السرفي كون دلالة الجمع على الآحاد بالمطابقة ، وكون دلالة الجمع المحلى على الآحاد دلالة تامة ، وليس ذلك إلا لأن المرتبة المعنية من العدد وهو ما فوق الاثنين ملحوظ في اسم الجمع مستقلاً كلفظ الجماعة ، فان المجتمع من حيث هو كذلك معنى واحد للكلمة بخلاف الجمع ؛ فان الحكم في العلماء إنما يتم بالعالم غاية الأمر أنه لما كان يصدق على الواحد والاثنين على نسق واحد كما هو مقتضى السكينة واللا بشرطية والحكم كان متعدياً عن الاثنين أشير بالحرف والهيئة الى ذلك على ما هو مقتضى الآلية ، فعنى رأيت رجالاً رأيت الطبيعة في ضمن أكثر من فردين لا الطبيعة الموجودة في ضمن أكثر من فردين فالتقييد في الحكم لافي الموضوع ؛ وليس الفرق في الآلية والاستقلال في المقام منحصراً في ذلك ، بل هذا من وجوه الفرق ، ولتحقيق الآلية وبيان وضع الحروف مقام آخر .

ومما حققنا ظهر وجه قدح خروج الواحد والاثنين في عموم الجمع من غير حاجة الى ما تكلفوه ؛ وإن كان استقلال كل فرد من آحاد الجمع بالحكم ليس من جهة الانسلاخ كما زعموه في مثل قوله تعالى فان لله خمسة وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين ؛ وقولك لا تتزوج النيبات وتزوج الأبكار وذلك لما عرفت أن آلة الجمع تعين كون الماهية باعتبار وجودها في ضمن

أكثر من فردين وقعت متعلقاً للحكم في الكلام ؛ وأما تعلق الحكم عليها بالاعتبار المذكور على سبيل البدلية أو على سبيل الاجتماع فهو أمر خارج عن معنى الحرف ؛ فكما إذا قال : الأبكار تزويج إحداهن أولى من تزويج عشرين من النيبات ، لا يراد من الأبكار إلا معناها الجمعي من دون انسلاخ عنه ولا ينافية تعلق الحكم لا على سبيل الاجتماع وإنما جرى بها مجعاً توطئة لتعليق الحكم عليها. على هذا النحو الخاص ؛ وكذلك المثالان المتقدمان ونظرائهما فاستيعاب الحكم للجميع على سبيل الاجتماع أو البدلية أو عدم استيعابه خصوصيات تستفاد من الخارج نعم قد ينشأ الظهور في الاستيعاب من إطلاق الكلام في بعض الموارد لا من الوضع ، وقد يعكس الأمر في مواردٍ أخرى . وكذلك ظهر مما حققنا وجه أن أفراد الجمع والمفرد سواء على القاعدة ، غاية الأمر أن الحكم في المفرد على الطبيعة لا بشرط وفي الجمع بشرط التحقق في ضمن أكثر من فردين . لا أقول أنه يعتبر في الجمع اجتماع الأفراد في الحكم بل يجب ثبوته لأكثر من فردين في الجملة ؛ ألا ترى أن قوله تعالى : إنما الصدقات للفقراء ، للعموم ومع ذلك لا يستفاد منه وجوب التوزيع ؛ حيث أن الثابت بالآية ، إنما هو كون كل فقير فقير مصرفاً للزكاة مثل سبيل الله والمؤلفة ومثله قول الموصى : أعطوا ثلث مالي للفقراء أو فقراء البلد ، فلا يجب التوزيع بل ولا الدفع إلى الثلاثة ، فافهم وأيضاً ظهر بما حققنا الفرق بين الجمع واسم الجمع من أن الأول يدل على الآحاد بالمطابقة والثاني بالتضمن مع أن من البدیهی عدم إمكان أن يراد من اللفظ ثلاث معاني مطابقة في استعمال واحد ؛ ووجه ما عرفت من أن الجمعية في اسم الجمع موضوع لها اسم الجمع فاستعمل فيها فالجمعية مدلول إسمي له فيدل عليها بالمطابقة ، فيكون دلالة على الآحاد بالتضمن ؛

وأما الجمعية في الجمع فلم يوضع لها ولا أستعمل فيها لا نفس المدخول ولا المركب منه ومن الأداة وانما المدخول موضوع لنفس الماهية اللا بشرط ومستعمل فيها ، والأداة كشفت عن وجه إستعمالها وكيفية تعلق الحكم بها ، فاللفظ المشتمل على أداة الجمع لم يستعمل إلا في الماهية ولا ريب أن صدقها على أفرادها انما هو بالمطابقة . وايضاً ظهر مما حققنا ما قيل من أن الجمع بمنزلة تكرير المفرد ووجهه ما عرفت ، من أن دلالاته على الآحاد باعتبار صدق الماهية على كل واحد منها ، فهو بمنزلة تكرير اسم الجنس المنكر ثلاثاً . وكذلك ظهر عدم صحة دخول أداة الجمع في مقام التعداد مع كون الجمع بمنزلة تكرير المفرد ، وذلك لعدم الحكم في مقام العد فلا محل لآلة الجمع ؛ وكذلك ظهر كون عموم الجمع المحلى افرادياً لا عموم جماعات فافهم وتأمل هذا حال نفس الجمع . وأما اللام الداخلة عليه فانما وضعت للإشارة الى ما أريد من المدخول ، ومن المعلوم انها تستلزم التعيين وهو تعريف الجنس بكون الطبيعة معهودة في الأذهان وفي العهد الذهني أيضاً بمعهودية الطبيعة ؛ فاللام في السوق إشارة إلى فرد من الطبيعة الموهودة المملومة ، بخلاف الخارجي ، فان معرفة الطبيعة لا تكفي في معرفتها ؛ ولذا أخرجوه عن المعرفة بلام الجنس ؛ وأما الاستغراق فكان لعهد الخارجي لا إيهام فيه بل هو في أقصى مراتب التعيين ، وهو مع ذلك مما تصاح الطبيعة لأن تكون آلة لملاحظة حاله فمع انتفاء القرينة لا يستفاد من اللام إلا الإشارة الى الطبيعة باعتبار ما لها من العهد في الأذهان فاذا قامت القرينة على إعتبار الوجود تعين العهد الذهني لأنه الأقرب الى ذلك المعهود الذي يستعان به الى معرفته والعهد الخارجي لا يصار اليه إلا بدليل يدل عليه زائداً على ذلك ؛ ولكن شئ من الأقسام المذكورة لا يحتمله الجمع ، فيتعين فيه العهد الاستغراق

حيث أن الحكم تعلق بالطبيعة بشرط الوجود في ضمن أكثر من فردين مع تعيينه وكونه معهوداً كما هو مقتضى الإشارة ؛ والمفروض أن شيئاً من وجوه العهد لا يتعقل لما كان الجمعية إلا الاستغراق ؛ فإذا إتفق في مقام من المقامات تساوى احتمال ارادة بعض خاص لاحتمال ارادة الاستغراق قصر عن افادة العموم ؛ فانه لم يكن موضوعاً له حتى لا يقدر فيه ؛ وليعلم أن الظاهر من العهد الذي يجعله المتكلم موضوعاً لحكمه هو العهد الذي بينه وبين مخاطبه لا ما بين المخاطب وشخص آخر .

وقد زعم صاحب المعالم « قده » ان المفرد المحلي لا يفيد العموم حيث لا عهد واستدل على المختار بقوله لنا عدم التبادر وأنه لو عم لجاز الاستثناء (الخ)

وفيه

ما عرفت من عدم الفرق بين الجمع المحلي ومفرده في افادته بل المعنى في الجمع هو المعنى في المفرد ؛ وانما الاختلاف في وجه الافادة ، وهو يتحقق بلحاظ في الجمع المحلي لم يكن في المفرد المحلي ضرورة أن لا فرق بين أكرم العلماء وأكرم العالم حيث ان الحكم في العلماء يتم بالعالم غاية الأمر أنه لما كان يصدق على الواحد والاثنين على نسق واحد والحكم على الطبيعة لا بشرط فيسرى الحكم في الجميع بخلافه في الجمع ، فان الحكم تعلق بالطبيعة بشرط التحقق في ضمن أكثر من فردين واللام الداخلة عليه يقتضى التعمين وما فوق الاثنين أمرهم والتعمين لا يتصور في الجمع إلا الاستغراق فيستوعب جميع الأفراد ، فاستدلاله بعدم التبادر لا معنى له حيث أن الاستنفادة ليست مستندة الى الوضع كما في الجمع كذلك فافهم ، وعدم جواز الاستثناء حينئذ ممنوع وبالتأمل فيما حققنا تبين ما فيها أفادة قده في المقام

ثم رتب صاحب المعالم « قده » فائدة وقال فيها : حيث علمت
أن الغرض نفي دلالة المفرد المعرف على العموم بكونه ليس على حد الصيغ
الموضوعة لذلك (الخ)

وفيه

ما عرفت في سائر التراكيب بأنها لاوضع لها ؛ بل انما
ذلك من جهة اقتضاء الاشارة التعيين ، مع أن الاطلاق والعموم ليسا من
الدلالة اللفظية ضرورة أن التقييد والتخصيص إما بقصر الاقتضاء
واما بجعل شرط واما بجعل مانع والاول انما يستفاد من حيث وضعه
للطبيعة مثلاً وجعلها موضوعاً للحكم فيه قرينة على تعلقه بها من حيث هي
كذلك . فقلوه « قده » (امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذا الأحكام
الشرعية انما تجري على السكيات باعتبار وجودها) لا يحصل له ضرورة تعلق
الحكم بالايجاد والترك مستحيل ، وایجاد المأموره لا يمكن أن يكون مأموراً
به ؛ كما أن ایجاد الحرام لا يمكن أن يكون حراماً ؛ وقد فصلنا فيه الكلام
في بحث جواز اجتماع الأمر والنهي فنذكر . وأما الاطلاق والعموم من الجهة
الثانية انما يستفاد بقرينة كون المتكلم في مقام بيان الشروط ، فالسكوت
يكشف عن عدم ؛ ومن الجهة الثالثة انما يعول فيه على القاعدة الشريفة وهو
عدم الاعتداد باحتمال المانع بعد احراز المقتضي ، فاللفظ لا يدل على الاطلاق
والعموم بوجه من الوجوه فهو بحسب اصل الوضع مهمل عن جهة الاستيماب
وعدمه فضلاً عن الاستيماب على وجه التبادل او الاجتماع سواء كان كلاً ذا
اجزاء او جمعاً ذا افراد

قال صاحب المعالم « قده » أصل أكثر العلماء على ان الجمع
المنكر لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مراتبه الخ

إعلم انك اذا علمت معنى اداة الجمع عرفت فساد جميع المباني المعنونة في كتبهم المتعلقة بهذا الباب ؛ فجملة قد عرفت فسادها وبقي جملة اخرى « منها » قولهم ان الجمع المنكر هل يفيد العموم أو يحمل على اقل مراتبه ؛ وذلك أيضاً من الفساد بمكان ؛ لما عرفت أن اداة الجمع انما تدل على أن الطبيعة من حيث تحققها في ضمن أكثر من فردين متعلقة بالحكم فانه لما كانت تصدق على الواحد والاثنين على نسق واحد كما هو مقتضى السككية ؛ والحكم كان متجاوزاً عن الاثنين اشير بالحرف الى ذلك على ما هو مقتضى الآلية ، فمضى رأيت رجالاً رأيت الطبيعة في ضمن أكثر من فردين ، لا الطبيعة الموجودة في ضمن أكثر من فردين فالتقييد في الحكم لا في الموضوع كما عرفته آنفاً فتذكر

قال صاحب المعالم « قده » أقل مراتب الجمع ثلاثة على الأصح (الخ) وهذا النزاع أيضاً لا يرجع الى محصل ، ضرورة أن الجمع من الاجتماع وهو يتحقق باثنين ؛ ولذلك استدل الامام عليه الصلاة والسلام على ثبوت الحجب بالآخوين بقوله تعالى فان كان له اخوة فلا ممة السدس ؛ والمراد به ما يتناول الآخوين لا بشرط اتفاقاً ، وأن الآخوين يردان الأم من الثلث الى السدس مع حرمانهما ، وتفصيل الآية موكول الى محله ، نعم ربما يتوهم إنا لانفرق بين اداة التثنية وأداة الجمع فيستشكل غير الخير فيما حققنا ، وهو ناش عن عدم تعقل معناها ، ضرورة أن اداة التثنية انما تدل على أن الطبيعة من حيث تحققها في ضمن فردين بشرط لا متعلقة بالحكم ، بخلاف اداة الجمع لدالاتها على ان الطبيعة من حيث تحققها في ضمن أكثر من الفرد الا بشرط متعلقة بالحكم ، فادعاء أن صيغة الجمع مخالف للمعنى للفظ الجماعة فاسد جداً ، ضرورة أن المصاديق تابعة للمفاهيم السككية ولا يعقل التخالف

أصلاً ، نعم محل النزاع هي الصيغ لكن الكلام في أن إثبات الجماعة متناولة للاثنتين ومستلزم لتناول الصيغ له ، حيث أن الجمع والجماعة والاجتماع من مادة واحدة .

قال صاحب المعالم « ره » . اصل : ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا أيها الناس ويا أيها الذين آمنوا لايعم بصيغته من تأخر عن زمن الخطاب « الخ »

وفيه

أن الخطابات الشرعية الواردة في الكتاب والسنة لا معنى للنزاع فيها من حيث شمولها للمعدومين او الغائبين عن مجلس الخطاب ، مع أنه مبني على كون الحكم عبارة عن الخطاب ، وقد تبين فساد في طي مباحثنا السابقة ، وتوهم شمول الخطاب للغائب وإن لم يكن حاضراً في مجلس الخطاب وفي زمان الوحي فساداً أظهر من أن يخفى ؛ واجتماع شرائط التعلق يكفي فيه وليس للخطابات تعرض إلا الى مرحلة الثبوت فلا حاجة الى دعوى التعميم ، مع ان الخطاب للمعدوم والغائب كحديث النفس أقرب شيء الى الجنون ، والالتجاء في شمول التكليف الى تعميم الخطاب او الاجماع الدال على الاشتراك لا معنى له ، وكذا جعل حجية ظواهرها مبنياً على الشمول وعدمها على عدمها لا يحصل له ضرورة انه لا ينفاتو الحال في حجيتها بالنسبة الى قصد افهامه وغيره ، كما سيجيء تفصيلاً في محله انشاء الله تعالى على أن توهم كون القرآن من قبيل الخطابات الشفاهية ضروري الفساد ؛ وما فيه من الخطابات من قبيل لفظ اعلم وتدبر وأيها الاحباب مما هو واقف في كتب المصنفين ، والخطب والقصائد التي لا يخاطب شخص دون آخر ؛ فان نسبة القرآن الى الله تبارك وتعالى انما هو باعتبار انه مخترعه ومؤلفه لا باعتبار

أنه تكلم به وخطب به أحداً ، وإلا فيكون القرآن جزئياً حقيقياً ، وكان ما يقرأه الناس شبيهاً به لكون الألفاظ المقررة أموراً غير قارة الذات لا تبقى بل تنعدم بمجرد الوجود ؛ والمذاهب الأربعة في القرآن من كونه كلاماً نفسياً أو لفظاً حادثاً في ذاته وكرنه محلاً للحوادث أو كونه اللفظ قديماً أو عدم كونه الكلام والتكلم من صفات الله بل من صفات غيره كالملك وغيره إنما هي من خفاء أن الملاك في الانتساب هو الاختراع لا القراءة ولهذا صار منشأ لحدوث أقوال الفرق الأربعة من الأشاعرة والكرامية والمعتزلة حيث اختص كل واحد منهم بإنكار مقدمة من المقدمتين القياسيتين المتناقضتين من قوهم أن الكلام لفظ وكل لفظ حادث ؛ وقولهم الآخر إن الكلام من صفاته تعالى وكل صفة من صفاته قديم . وبعد ما تبين أن وجه الانتساب هو الاختراع والتأليف لا القراءة يرتفع الأشكال عن كون ما يقرأه الناس قران حقيقة لكونه حينئذ أمراً كلياً ، وبالجملة فالخطاب لا يدل على أزيد من ثبوت الحكم في الواقع وأما النعاق والتنجيز دائران مدار إجتماع شرائطهما ، ولا معنى للنزاع في الخطابات الشفاهية وتطويل الكلام مما هو تضييع للعمر وتعطيل للأحكام فافهم .

قال صاحب المعالم « قد » اختلف القوم في منتهى التخصيص إلى كم هو إلى قوله لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وهو الأقرب .

أقول

التخصيص عبارة عن قصر الحكم على بعض ما يتناولها العام وبعبارة أخرى التخصيص هو تضييق دائرة الحكم ، واللفظ الدال على الكل أو الكلي الذي أخذ موضوعاً للحكم في الكلام مقتضاه شمول الحكم له ، وإلا لما أخذ موضوعاً ولا ينافيه التخصيص المستفاد من قصر الاقتضاء

أو وجود الشرط أو وجود المانع ؛ ولما كان إخراج الأكثر مستهجناً
وصدور مثله عن المتكلم الحكيم غير معقول ، اشترط ببقاء ما يقرب من
مدلول العام ؛ والمراد بالاستهجان ليس معناه خروج اللفظ عن حد الفصاحة
كي يقال لا ينافي الجواز بل المراد ما يساوق الغلط ، وقد اختلط الأمر على
الأكثر فزعموا أن النزاع إنما هو فيما إذا أريد من العام مع ظهوره في العموم
الخاص كما يستفاد ذلك من استدلالاتهم في المقام ، ولم يلتفتوا إلى أن ذلك
مستبجح في كلام الحكيم على الإطلاق حيث أن المتكلم الحكيم ليس له أن يريد
من كلامه ما هو خلاف ظاهره إلا أن يعتمد على قرينة حالية أو مقالية ،
والأفلاقاء كلام له ظاهر وإرادة خلافه مع عدم اقتراحه بقرينة إغراء للجهل
وتقص للغرض وهو قبيح منه ، والأصول المعهودة إمارات معمولة لتشخيص
المراد ، ويعتمد عليها في اثبات عدم القرينة ، وإذا ثبت عدم القرينة
يحكم بإرادة الظاهر الذي يقطع بإرادته لو قطع بعدم القرينة ؛ فإن المتكلم
القاصد للتفهم لو أراد خلاف مقتضى كلامه ، والقاه من دون نصب قرينة
عد ذلك منه قبيحاً ؛ هذا فيما كان راجعاً إلى المتكلم والمخاطب ؛ وأما
الجهات التي ترجع إلى الجهات الملحوظة في تأليف الكلام من أنحاء الربط
الحاصل من خصوصيات الأدوات وما بمنزلتها من الهيئات وأطراف الربط
حيث أن لكل من الأجزاء وضعاً خاصاً يقتضى تعيين ما وضع لها وتعيين
كل واحد من الأجزاء لمعناه مقدمة الدلالة والأفادة ؛ ومقتضى اختصاص
كل لفظ بمعناه الخاص هو تعيينه لمعناه ولا ينصرف إلى تعيين غيره إلا بالصارف
إن كانت العلاقة المصححة موجودة ومع العلم به يحكم بتعيين ما يصرفه إليه ؛
ومع عدم العلم واحتمال وجود الصارف أو صافية الوجود لا يعتمد بهو يحكم
بتعيين معانيها الأصلية ؛ فلا فائدة لهذا الاشتراط أصلاً ، نعم في المبالغة

لا بأس به ، حيث أنه يخرج من الكذب وتفصيل الفرق بين المبتالفة والكذب محل آخر .

ثم استدل صاحب المعالم « ره » مع أن النزاع ملتبس عليه بقوله : لنا القطع بفتح القائل أكلت كل رمانة في البستان وفيه آلاف وقد أكل واحدة (الخ)

وفيه

إن النزاع إنما هو في إخراج بعض الأفراد بلفظ التخصيص ، وليس في إرادة ما يخالف ظهور العام تخصيص ، ولو سلم فالاستهجان أظهر من أن يخفى .

قال في المعالم (قد) احتج مجوزوه بوجوه الأول إن استعمال العام في غير الاستغراق يكون بطريق المجاز (الخ)

وهذا الاستدلال لا يحصل له حيث إن العموم ليس مستنداً إلى الوضع بل أمر ينشأ من الإطلاق ، وقد ينشأ من سكوت المتكلم مع كونه في مقام البيان ؛ وقد ينشأ من كونه موضوعاً للكلام . وقولهم (وليس الأفراد أولى من البعض) أيضاً لا يرجع إلى محصل لاسيما على مبنى المستدل فإن المجازية متوقفة على علاقة مصححة وهي منتفية ؛ ومن هذا الجواب يقدح ما في ثاني الاستدلال بقولهم : (لو امتنع ذلك لكان تخصيصه وإخراج اللفظ عن موضوعه إلى غيره) فانك قد عرفت أن العموم والإطلاق ليسا مستندين إلى الوضع . وبالتأمل فيما حققنا في المبحث السابق يتبين ما فيما أورد الأستاذ صاحب المعالم « قد » في المقام .

قال صاحب المعالم « قد » وإذا خص العام وأريد به الباقي فهو مجاز مطلقاً « الخ »

أقول

أولاً هذا النزاع فاسد من أصله ومنشؤه عدم الوصول الى حقيقة التخصيص ؛ فان التخصيص انما هو بالنسبة الى الحكم لا الموضوع ؛ وأن العموم والاطلاق ليسا من الدلالات اللفظية ، لأن التخصيص لا يخلو من أن يكون تحديداً للموضوع أو للمقتضى أو اعتباراً للشرط أو بياناً للمانع ، وكذا الاطلاق فلا أنه على ثلاثة أقسام ، لأن التقييد بقصر الاقتضاء واما بجعل الشرط واما بجعل مانع ، والاول انما يستفاد من اللفظ من حيث وضعه للطبيعة مثلاً وجعلها موضوعاً للحكم فيه قرينة على تعلقه بها من حيث هي كذلك ، والاطلاق من الجهة الثانية انما يستفاد بقرينة كون المتكلم في مقام بيان الشروط ، فالسكوت يكشف عن العدم ، ومن الجهة الثالثة انما يعول فيه على القواعد الشريفة وهي عدم الاعتداد باحتمال المانع بعد احرار المقتضي ؛ فاللفظ لا يدل على الاطلاق بوجه من الوجوه ، وهذا هو السر في عدم كون التقييد مجازاً ، والاطلاق انما يعول عليه غالباً في المرحلة الثالثة ، ولهذا لا يختلف الحال باختلاف كون الشبهة مصداقية أو منهومية ولو كانت دلالة لفظية لم يعقل الركون اليه في الشبهة المصداقية . فالاطلاق عبارة عن الاقتضاء ، واللفظ انما يكشف عن نفس المعنى ، والاطلاق صفة للمعنى لا لللفظ ، ولهذا يكتفى بعدم كون ما يكشف عن المقيد وليس عدم ذكر القيد دالاً على معنى من المعاني وضعاً أو عقلاً ، وأما العموم فكذلك غالباً فان التعميم لا يستفاد مما يدل عليه إلا على وجه الاقتضاء ولهذا لا منافات بين أدلة الموانع والعمومات وان كانت مخصصة لها ، والعموم والاطلاق صفتان في المعنى الافرادي في مقام التركيب لا للمنظر ، وأن التخصيص بالنسبة الى الحكم لا الموضوع . بيان ذلك ان تعلق الحكم بالموضوع العام يقع

على أنحاء شتى فقد يتعلق به من حيث مجموع الأفراد فلفظ العام حينئذ مستعمل في تمام الأفراد إلا أن تلك الأفراد أخذت في مرحلة تتعلق بالحكم بلحاظ الاجتماع فيسمى العام المجموعى في مقابل الافرادى ؛ وقد يتعلق به لا بلحاظ الاجتماع بل باللاحظ الاستقلال بالنسبة الى كل فرد فرد وهذا على قسمين ،
 لاث استقلال كل فرد للموردية للحكم تارة يكون على وجه التبادل فيسمى العموم الافرادى البدلى ، ومرجه الى تتعلق الحكم بكل فرد فرد بهذا التحو من التعلق وأخرى لا على هذا الوجه بل يتعلق بكل فرد فرد معيناً فيسمى الافرادى الاستغراقى ، وهذا ايضاً على وجهين ، لأن الفرد تارة يؤخذ مورداً للحكم بالاصالة ومن حيث هو ، وأخرى من حيث كونه آلة وقنطرة الى تتعلق الحكم بالجنس ونفس الكل كما في قوله تعالى فله خمسة وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين ، فيدل على ان متعلق الحكم هى الطبيعة باي فرد تحققت فاليتامى والمساكين فى الآية تساوq اليتيم والمساكين ، وهذا هو الذي يسمونه بالعام المسوق لأفادة الجنس نحو تزوجوا الأيتام لا الثيبات ومرجع هذا الاختلاف كله الى اختلاف كيفيات تتعلق الحكم والنسبة لا الى اختلاف فى معنى لفظ العام فانه فى الجميع متحد لم يستعمل الا فى معناه الحقيقى الموضوع له بلا تصرف فيه ولا تجوز ؛ كعدم التجوز فى النسبة والأسناد أيضاً لما عرفت أن الأسناد لم يؤخذ فيه بحسب نفسه أزيد من مجرد الارتباط وهو متحقق فى الجميع ، وأما أنحاء النسبة والتعلق فهى خارجة عن وضع الأسناد ، ومفاده لا بد ان يستفاد من الخارج ، نعم ربما يكون له ظهور فى الثالث فى بعض المقامات بموجب الانصراف لا الوضع ، ثم فى كل نحو من هذه الأنحاء قد يعتبر استيعاب التعلق والانتساب لجميع الأفراد وقد لا يعتبر الا لانتساب الحكم اليهم . باعتبار بعضها ، نظير ما عرفت فى نسبة الحكم

الى السكل من ان كون الانتساب اليه باعتبار جميع الاجزاء والافراد أو باعتبار بعضها جهة خارجية عن وضع النسبة والاسناد لا بد أن تستفاد من الخارج ، نعم له ظهور في إستيعاب الجميع بمقتضى الانصراف لا الوضع نظير ما عرفت في السكل بالنسبة الى أجزائه ، ففي الموارد المنصرفة الى الاستيعاب حيث أريد بيان انتساب الحكم الى البعض ، لا بد من ذكر أداة الاستثناء لتكون مانعة عن هذا الانصراف وقاصرة لحكم العام على غير المستثنى ، فلا تجوز في لفظ العام ، ولا في اسناد الحكم اليه .

وبه يندفع إشكال التناقض المعروف والتفصيل في محله و (ثانياً) أنهم يعتبرون بقاء اكثر الأفراد ولا يجوزون إستثناء الأكثر معطين بلزوم مقدار يقرب من مدلول العام ليتحقق المشابهة كما زعمه صاحب المعالم « قدّه » وأمثاله مصححة للتجاوز وهذا صريح في بطلان علاقة العموم والخصوص ، والا اقتضت صحة التخصيص الى الواحد ولا يلتزمون به فافهم واغتم . وبالتأمل فيما حققنا نقدح ، فيما ذهب اليه الآخرون من التفصيل المذكور في المقام ،

قال في المعالم « ره » انه لو كان حقيقة أيضاً لازم الاشتراك « الخ »

وفيه ما عرفت أن العموم ليس من الدلالات اللفظية ؛ وان التخصيص بالنسبة الى الحكم لا الموضوع ؛ فالتخصيص عبارة عن تضيق دائرة الحكم فلا حقيقة ولا مجاز فلا اشتراك .

قال في المعالم « قدّه » حجة القائل بأنه حقيقة مطلقاً أمران أحدهما ان اللفظ كان متناولاً له حقيقة « الخ »



وفيه

أن تناول اللفظ ليس مستنداً الى الوضع بل مستند الى أمر خارج قد يكون هو الانصراف وقد يكون شئ آخر ؛ وإدعاء سبق الخاص الى الفهم ممنوع ، كيف مع أن أصالة العموم والاطلاق جارية في المقام . وفي المقام كلمات صدرت عن الأستاذ صاحب المعالم « قدّه » لا يخفى ما فيها على الناقد البصير بموازين الفن .

ثم قال صاحب المعالم « قدّه » حجة القائل بأنه حقيقة ان بقى غير منحصراً أن معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالاً (الخ)
ومما حققنا يتبين فساد هذا الاستدلال أيضاً مع اننا نمنع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع .

ولقد أغرب الأستاذ صاحب المعالم « قدّه » حيث قال ولا يذهب عليك إن منشأ الغلط في هذه الحجة (الخ)

حيث ان المصاديق تابعة للمفاهيم الكلية ولا يعقل التخلف أصلاً ؛ نعم محل النزاع هي الصيغ لكن الكلام في أن إثبات العموم للغير المنحصر مستلزم لتناول الصيغ له ؛ فلا يصلح كونه منشأ للاشتباه . ولقد تفتن الى ما حققنا سلطان المحققين « ره » والتعرض لحجج القائل بأنه حقيقة إن خص بغير مستقل تطويل بلاطائل وتضييع للعمر وتعطيل للاحكام لموضوع فسادها وسقوطها عن درجة الاعتبار .

قال صاحب المعالم « قدّه » أصل الأقرب ان تخصيص الاسم لا يخرج عن المحجة في غير محل التخصيص (الخ)

اعلم أيديك الله انك اذا علمت أن التخصيص بائسبة الى

لا الموضوع ؛ عرفت أن المخصص انما ينفي الحكم عما هو مشمول لها ،
ولا فرق بين ما كان المخصص متصلاً أو منفصلاً ضرورة أنه لابد من جمع
أطراف الكلام الواحد التحقيقي أو التنزيلي أصولاً وفضولاً : والحكم
بارادة معنى محصل من الجميع مطلقاً من غير فرق بين ما كان المخصص متصل
أو منفصل ، ويختص كلام الله تعالى وأمنائه بالمعاملة مع كلماتهم معاملة
كلام واحد من شخص واحد وانما الفرق بين المتعدد والواحد في كلماتهم عدم
سراية اجمال كلام مستقل في الآخر دون الكلام الواحد ، بخلاف الكلامين
المستقلين الصادر أحدهما بعد الأعراض والفراغ عن الآخر فانه لا مناص فيهما
من التعارض في مقام الشك ؛ نعم حيث علم عدم النسخ والغفلة يجمع بين
الكلامين ويعامل معها معاملة كلام واحد ؛ فانه حينئذ يتعين أن يكون
أحدهما شرحاً لما أمهله وتفصيلاً لما اجمله في الآخر ؛ والظاهر بعد التخصيص
تمام الباقي وإن احتمل أن يكون هناك آخر فتنفي بالأصل ؛ وليس ذلك من
باب دوران الأمر بين مجازات واختيار الباقي من باب أقر بيته الى الاستغراق
كما زعمه صاحب المعالم « قده » بل اللفظ العام باق على حقيقته فان المعنى
في الجميع متحد لم يستعمل إلا في معناه الحقيقي المرزوع له بلا تصرف ولا
تجاوز فيه ومن هنا ظهر فساد حجج المنكرين .

قال صاحب المعالم « قده » احتج منكر الحجية مطلقاً بوجهين
الأول ان حقيقة اللفظ هي العموم وسائر ما تحته مجازاته « المح »

وفيه

ما عرفت من أن العموم صفة في المعنى الأفرادي في مقام
التركيب لا للفظ وان التخصيص دائماً بالنسبة الى الحكم لا للفظ ؛ لما
عرفت ان المخصص انما ينفي الحكم عما هو مشمول له ، فاللفظ باق على حقيقته

فإن المعنى في الجميع متحد لم يستعمل إلا في معناه الحقيقي الموضوع له بلا تجوز ، والظاهر بعد التخصيص تمام الباقي وإن احتمل أن يكون هناك مخصصات أخر فانه منفية بالأصل ؛ فليس الأمر دائر بين مجازات ، واختيار الباقي ترجيح بلا مرجح ، لصيرورة اللفظ مجحلاً ولا ذلك باب أقرب بيته الى الاستغراق كما زعمه صاحب المعالم « قده » بل اللفظ باق على معناه الحقيقي ولا تجوز فيه أصلاً فافهم .

ومما حققنا يتبين فساد ما استدل به أيضاً بقولهم : انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهراً « الخ » حيث أن العام مطلقاً بنفسه ظاهره العموم . ولو كان لا يستقر ظهوره إلا بعد انقطاع الكلام ، ولما تكلم أن يلحق بكلامه ما شاء من الواحق ما دام لم يحصل الفراغ عنه . ولكن ذلك غير مانع من أصل الظهور ، حيث أن الظهور في تمام الباقي حاصل بعد التخصيص فافهم واغتنم

« تنبيه »

إذا عرفت ان التخصيص هو المنع وتضييق لدائرة الحكم ؛ فاعلم أن التخصيص على قسمين تارة الاقتصار شامل للفرد المخرج ولكن من جهة وجود المانع لا يترتب عليه الأثر كقولك : اكرم العلماء إلا الفاسق ؛ فالعلم مقتضى الأكرام حتى في العالم الفاسق لكن الفسق مانع عن ترتب الأثر . فإذا شك في المصدق بعد وجود العلم ، يتمسك بالعموم والاطلاق لا بالعموم اللفظي بل بالعموم الاقتصاري ويتبين هذا المعنى من جهة ان الجهل ليس الا هو المانع لانه صنف من العلم وتارة الاقتصار ليس شاملاً للفرد المخرج

شمولاً اقتضائياً كقولك اكرم العلماء إلا النجوين فالأقتضاء ليس شاملاً للنجوين بل من أول الأمر الحكم وضع لما سوى النجوين فالشك في الصداق بعد وجود العلم في مقامنا هذا لا يتمسك بالعموم والاطلاق بل هو عموم لفظي وليس له شمولاً اقتضائياً ، ويتبين هذا المعنى من جهة أن النجوى صنف من العالم ؛ وهذا مراد من قال : بانه لا يجوز التمسك بالعموم في الشبهات المصادقيه فان المراد من العموم في المقام العموم اللفظي لا العموم الاقتضائي ولا يفرق هذا المعنى في جميع الموارد سواء كان تخصيصاً إستثنائياً أو تقييداً أو توصيفاً أو غير ذلك فالأمر واحد فلا يفرق بين أكرم العلماء إلا الفساق وبين اكرم العلماء العدول وبين اكرم العلماء ولا تكرم الفساق هذا

قال صاحب المعالم « ره » أصل ذهب العلامة (ره) إلى جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث في طلب التخصيص (الخ)

اعلم

لما كان الفحص عن النسخ أو التخصيص أو غيرها له دخل في تبين المراد ؛ والكلمات بالنسبة الى الكشف عن المراد بمنزلة أجزاء الكلمة ، سيما على ما حققنا من أن كلام الله تعالى وأمنائه (ع) بمنزلة كلام واحد ؛ فلا يعذر مع احتمال البيان على تقدير السؤال أو النظر فيما أعد لضبط أحكامه ؛ فان وظيفة الجاهل السؤال والفحص والتفتيش ولا يعذر بمجرد الجهل وإن لم يتمكن من الاستعلام بل انما يعذر بعد اليأس و احراز أنه لا بيان إلا هذا العام فتكليفه الاحتياط قبل التبين وإلا لم يكن المولى سبيل الى الالتزام والاحكام لتمكن العبد من ابقاء جهله بترك السؤال والاصغاء وتأخير المرام إن العلم حادث يتوقف على النظر وهو ما يوجب العلم الضروري في الضروريات كالأحاساس والتجربة والاستماع في المتواترات الى غير ذلك

ولا يكتفى فيه مجرد العلة الفاعلية ؛ فعدم الاستعلام يوجب استحالة الاعلام ؛
فلهذا استقل العقل بأن العبد وظيفته الاستعلام ، وإنما يعذر بعد العمل بهذه
الوظيفة ؛ ومن المعلوم ان البحث والفحص إنما ينفع بالاستقراء التام .
ومما يقضي منه العجب استناد صاحب المعالم « ره » الى العلامة « قده »
تارة بجواز التمسك قبل استقصاء البحث ؛ وتارة بجواز التمسك قبل البحث
مع أن الأول لا ينافي عدم جواز التمسك قبل البحث ، حيث أن الاستقصاء
طلب الوصول الى الغاية القصوى ، فجواز التمسك قبله لا ينافي البحث مقداراً
جزئياً ، ولما لم يكن عبارة التهذيب في نظري ، فأقول إن كان العلامة
« اعلى الله مقامه » قائلاً بجواز التمسك قبل استقصاء البحث فلامنافات
بينه وبين سائر المحققين ، حيث أن لفظة استقصاء يكشف كشفاً قطعياً
عن موافقته لغيره ، وكيف يخفى على مثله مع أنه قطب رحي الشريعة .
وما التزم به صاحب المعالم « قده » في المقام في نهاية الجودة والمنانة
تقتضيه الضوابط العقلية .

قال في المعالم « قده » والاقوى عندي أنه لا يجوز المبادرة الى الحكم
قبل البحث عن الفحص بل يجب التفحص عنه حتى يحصل الظن الغالب بالثبوت .
ومراد من الظن الغالب هو اليأس الحاصل من الاستقراء التام كما أثرنا
اليه في صدر المبحث ؛ وما يستدل به قده يرجع الى ما حققناه .
ثم قال صاحب المعالم « قده » : « إحتج مجوز التمسك به قبل البحث :
بأنه لو وجب طلب التفحص في التمسك بالمعالم لوجب طلب المجاز في التمسك
بالحقيقة » الخ .

وهذا الاستدلال من الوهن بمكان ، حيث ان الاعتماد في استكشاف
المقاصد من الالفاظ ، إنما هو الأسفل الجاري في جميع المقامات وهو عدم

الاعتداد باحتمال المانع ، وإنما يعتمد عليه بعد الاطلاع على جميع أجزاء الكلام ومداليلها . ألا ترى أن كلاماً من الأسد ويرمى له دخل في إفادة الرجل الجاع ؛ والكلمات بالنسبة الى الكشف عن المراد بمنزلة أجزاء الكلمة ؛ فكيف يمكن أن يقال إن العرف قاض بحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته ؛ هذا حال المقيس عليه ، وأما المقيس فالأمر أوضح لما عرفت أن البحث عن النسخ او التخصيص او غيرها له دخل في تبين المراد وما هذا شأنه لا مجال للارتياح في وجوب البحث فيه . واهن منه ما التزم به صاحب المعالم « قده » قال : (الفرق بين العام والحقيقة فان العمومات أكثرها مخصوصة (الخ)) حيث إن المناط في التفطيش ليس كثرة التخصيص بل الاعتبار ما عرفت من أن التفطيش له دخل في تبين المراد ؛ مع ان شيوع المجاز وكثرته مما لا يخفى على ذي مسكة . قال صاحب المعالم « قده » اذا تعقب المخصص متعدد (الخ)

اعلم لما كان التخصيص بالنسبة الى الحكم وأنه تضيق لدائرة الحكم ؛ علمنا الفرق بين ما كان الحكم متحداً وبين متعدده فكما ان قولك اكرم العلماء الا فساق ناظر إلى اخراج الفساق عن دائرة هذا الحكم فكذلك اكرم العلماء التجار إلا الفساق ، حيث أن اتحاد المتعلق وتعدد لار بطلان الحكم ، ففي قولك اكرم العلماء وأكرم التجار إلا الفساق لا معنى لانزعافه بأنه يرجع الى الاخير فقط او الجميع حيث أن التخصيص لار بطلان الى الموضوع . وأما إذا كان الحكم متعدداً كقولك اكرم العلماء وأهن التجار إلا الاخير ، فتقول لا اشكال في الاجمال كما أن تخصيص الاخرة بلا إشكال وفي ما عداها يحتاج التخصيص الى قرينة حال أو مقال ، حيث أن رجوعه

الى غيرها بلا قرينة خارج عن محاوراتهم باللفظ الدال ؛ مع التخصيص سواء كان كان بالاستثناء أو وصفاً أو حال يحتاج فقط الى نحو ارتباط بالمقال ، وهو يتحقق بتخصيص الاخيرة بلاريب واشكال ؛ وما يترأى من صاحب المعالم « قد » حيث مهد مقدمة لصحة رجوعه الى السكك لارتباطها بالمقال ؛ حيث ان حروف الاستثناء آلات تجمل مدخلها مستثنى مما تقدمه ، والاستثناء امر يذشأ من نفس تلك الحروف ، فان التكلم يستثنى بها ما بعدها من ما قبلها ؛ فهي آلة لهذا العمل في الكلام ؛ فليست حروف الاستثناء منبئة عن مفهوم الاستثناء نظير أنباء الأسماء عن مسمياتها وإنما هي توجد الاستثناء في مدخولها وتجمل استعمال المدخول واقعا على هذا الوجه ؛ وتعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى لا يوجب تفاوتاً أصلاً في ناحية الأداة بحسب المعنى ؛ كأن الموضوع له في الحروف عام لا خاص وكأن المستعمل فيه الأداة فيما كان المستثنى منه متعدداً هو المستعمل فيما كان واحداً ، كما هو الحال في المستثنى بلاريب واشكال ، وتعدد المخرج أو المخرج عنه خارجاً لا يوجب تعدد ما استعمل فيه أداة الإخراج مفهوماً ، وبذلك يظهر انه لا ظهور لها في الرجوع الى الجميع أو خصوص الأخيرة أو الأصل عدم تعلق المخصص بما سوى الأخيرة ، وأما المقدمة من حيث هي أيضاً لا ترجع الى معنى محصل ، ولا بأس بالتفصيل لتوضيح حقيقة الحال فنقول

قالوا الوضع إما عام وإما خاص وعلى التقديرين فالموضوع له أيضاً إماماً وإما خاص فيحصل أقسام أربعة أحالوا واحداً منها وهو خصوص الوضع وعموم الموضوع له ، وإن أجاز ذلك أيضاً نادر منهم ، والمتأخرون أطبقوا على التثليث ونسبوا الى المتقدمين انكار الثالث وهو عموم الوضع وخصوص الموضوع له والصواب معهم ؛ وقالوا ان منشأ هذا التقسيم هو انقسام

الأمر المتصور حين الوضع فالواضع إن تصور أمراً جزئياً حقيقياً ووضع اللفظ بازائه كالإعلام الشخصية فالوضع والموضوع له معاً خاصان ؛ وقال بعض ان من الممكن أن يتصور جزئياً كما لو شاهد حيواناً ويضع اللفظ بازاء نوعه فيكون الوضع خاصاً والموضوع له عاماً

وفيه إن الوضع بازاء النوع قبل تصرفه غير ممكن ، فتصور الجزئى ومشاهدة الحيوان الخاص ، يصير وصلة الى تصور النوع الموضوع بازائه اللفظ فيكون المتصور والموضوع له معاً عامين فيدخل فى القسم الآتى ؛ ولا يمتاز قسماً برأسه وإن تصور أمراً كلياً عاماً ، فالوضع عام لعموم هذا الأمر المتصور وحينئذ فان وضع اللفظ بازاء هذا الأمر الكلي فالموضوع له أيضاً عام كأسماء الأجناس مثلاً وإن وضع بازاء جزئياته الحقيقية فالموضوع له خاص ومن هذا الباب زعموا وضع الحروف والأسماء المتضمنة لمعانيها . وعلى كل حال فتقسيم الوضع بهذا النحو مما شاع وذاع وهو بظاهره سخييف للغاية ؛ لأن مرادهم بالوضع المجمعول مقسماً لهذه الأقسام ، إما هو المعنى الملحوظ الذي يتصوره الواضع حين ارادة الواضع ، فتميه ما لا يخفى إما أولاً فلا أن مقتضى السياق تعريف الوضع أولاً ثم تقسيمه وورود الحد والقسمه على شيء واحد وهو الوضع بمعناه الحقيقي أعنى العلقه بين اللفظ والمعنى ، لا الوضع بهذا المعنى أعنى الأمر المتصور حين الوضع ، فجعل هذا مقسماً ليس إلا التهاافت .

واما ثانياً فلا أن تقسيم هذا الأمر المتصور مما لا وجه له ولا داعي عليه واما ثالثاً فلا أن تسمية هذا الأمر المتصور بالوضع غلط لا يوجد له وجه مصحح ، والتعبير عن عموم ذلك الأمر الملحوظ وخصوصه بعموم الوضع وخصوصه من أقبح التعابير ؛ ودعوى الاصطلاح فى ذلك معلوم

للفساد . واما نفس الوضع وهي العلقه لا ريب انه لا يختلف حاله باختلاف الامر المتصور ؛ وانما يختلف حاله عموماً وخصوصاً باختلاف نفس الموضوع له ضرورة ان كون وضع زيد خاصاً إنما هو باعتبار كون نفس المعنى وهو الشخص المعين الخارجي خاصاً لا باعتبار الصورة الحاصلة من تصوره في الذهن كما زعمه صاحب المعالم « قده » ونظرائه ، وكذا وضع الانسان عاماً إنما هو باعتبار كون نفس الماهية عاماً ، لا باعتبار تصورها بخصوص الوضع وعمومه تابع لخصوص نفس الموضوع له وعمومه ؛ فالتصور والصورة الحاصلة في الذهن حين ارادة الوضع أجنبي عن هذه المرحلة ولا معنى لكون الوضع أقساماً باعتبار ذلك الامر المتصور . وحقيقة الامر ان الوضع وهو العلقه المخصوصة بين اللفظ والمعنى قد يختص بمورد واحد ، وقد يتعدى عنه إلى مورد آخر كما في علم الأشخاص فهو الوضع الخاص وقد لا يختص وضع اللفظ بمورد واحد بل يتعدى إلى موارد ؛ والتعدى يكون على أنحاء ثلاث (الأول) ان يكون التعدى والعموم يتعدى نفس الوضع كما في المشترك اللفظي فان لوضعه عموماً باعتبار أى بلحاظ عدم كونه موضوعاً لمورد واحد خاص (الثاني) أن يكون يتعدى نفس المعنى الموضوع بازائه اللفظ كما في المشترك المعنوي ؛ فانه باعتبار انطباقه على أفراد كثيرة وصحة إطلاق اللفظ على تلك الموارد حقيقة بمنزلة وضعه لكل واحد منها ؛ فصح أن وضعه لم يختص بمورد واحد بل عم وتعدى إلى موارد (الثالث) لا هذا ولا ذاك بل هو كالبرزخ بينهما وهو وضع الحروف والمبهمات على رأي المتأخرين ، فان وضعها على مذهبهام ليس من قبيل الاشتراك اللفظي إذ كل واحد من معاني المشترك يكون ملحوظاً ومتصوراً للواضع بالتفصيل ؛ ومعاني الحروف والمبهمات على ما يقتضيهام ليست

كذلك بل ملحوظة بالأجمال ولذا احتاجت إلى آلة الملاحظة، ومعناها جعل المفهوم الكلّي المتصور بالتفصيل آلة وقنطرة إلى وضع اللفظ للجزئيات من حيث إنذراجها تحته فالتصور لا يلحق بالجزئيات إلا من حيث تصور العنوان الكلّي الحاوي لها ؛ ولا من قبيل الاشتراك المعنوي ؛ لعدم وضع اللفظ على معتقدهم بازاء نفس العنوان فعموم الوضع هنا باعتبار عموم آلة الملاحظة التي باعتبارها يسرى الوضع إلى الجزئيات والموارد المتعددة ؛ هذا حال انقسام الوضع ، وأما عدد أقسامه فالخلاف فيه بين المتقدمين والمتأخرين مشهور ؛ وقد أشرنا إلى أن الأقسام على رأي الأولين ثنائية وعلى رأي المتأخرين ثلاثية ، ومورد نزاعهم هذا القسم وهو عموم الوضع وخصوص الموضوع له النكره المتقدمون وأحدثه المتأخرون ؛ وأصل هذا النزاع نشأ من الخلط في فهم معاني الحروف وما شابهها فالتقدمون أصابوا في فهمها فجعلوها من قبيل عموم الوضع والموضوع له والمتأخرون لم يصيبوا في ذلك فزعموها قسماً ثالثاً ؛ وليبيان صحة مقالة القدماء وفساد مقالة المتأخرين بالتفصيل محل آخر ، لكن لا بأس بالتعرض لكلمات صاحب المعالم « قده » حيث بنامب وضع هذا الكتاب .

قال صاحب المعالم « قده » بعد ما قسم الوضع إلى ثلاثة أقسام :
ومن القسم الثاني أي من الوضع العام والموضوع له الخاص المبهات كاسماء
الأشارة والحروف وفي معناها الأفعال الناقصة (انتهى)

وفيه أولاً ان تثليث أقسام الوضع منشؤه عدم الوصول إلى
الميز بين الاسماء والحروف حيث أنه لما رأى « قده » أن وضع الحروف
ليس من قبيل وضع أسماء الأجناس ولا من قبيل وضع أعلام الأشخاص ؛ فلم يجد

مفراً إلا القول بأن الوضع في الحروف عام لعموم آلة الملاحظة ، والموضوع له خاص لكون الوضع بازاء خصوصيات ذلك المعنى العام ، ومقتضاه كون الفرق بين الاسم والحروف هو ذلك ؛ وفساد ذلك مما لا يخفى على ذي عسكة وثانياً . إن كون شيء اسماً وكون آخر فعلاً أو حرفاً ليس مجرد الاعتبار ومحض التسمية ، بل هو تابع لموازين واقعية نص عليها أمير المؤمنين (ع) باختلاف الاسم والحرف باعتبار اختلاف نفس المعنى في نفس الأمر ، والوضع تابع له ومؤخر عنه ، ومن المستحيل أن يؤثر في المعنى كيفية وضع الواصل لللفظ ، فلو كان المعنى اسماً استحال أن ينقلب ، يصير معنى حرفياً بانقلاب كيفية الوضع وكذا العكس ، فالابتداءات الخاصة مثلاً إن كانت معاني حرفية فاللفظ الموضوع لها يكون حرفاً من دون فرق بين أن يكون الوضع بازاء كل واحدٍ واحدٍ على التفصيل ؛ وبين أن يكون باعتبار عنوان عام يحويها ؛ وإن كانت معاني اسمية كان الموضوع لها اسماً من دون فرق بين كيفيتي الوضع وثالثاً . إن الوضع كما عرفت علقه بين اللفظ والمعنى فهو أمر بطبيعي نسبي قائم بطرفيه المرتبطين ؛ باختلافه بالعموم والخصوص ينحصر باختلاف طرفيه ؛ ولا دخل في ذلك لحالة الواضع من حيث تصويره أمراً عاماً ؛ ولا يعقل إتصاف تلك العلقه بالعموم من هذه الجهة ، بل هو تابع لطرفي العلقه والمفروض أن الموضوع له خاص فيجب خصوص الوضع أيضاً ، وتعدد الأشخاص الموضوع لها اللفظ لا يوجب عموم الموضوع له فضلاً عن كون أنحاء تصورها موجبة لذلك ؛ فلا فرق في كون الموضوع له خاصاً الموجب لخصوص الوضع بين أن يضم الواضع لفظ زيد مثلاً لرجل خاص وبين أن يضم له مرة ثانية ولثالث ثالثة وهكذا وبين أن يجمعهم تحت عنوان إذا كانوا محصورين ، ويقول وضعت لفظ زيد لكل واحد

منهم وبين أن يجمعهم تحت عنوان اذا كانوا غير محصورين كبنى فلان مثلاً
ويضع لفظ زيد لجمعهم ، فانه ينحل الى أوضاع متعددة ويحدث بين اللفظ
وبين كل واحد منهم علاقة مستقلة نظير ما يحدث في الوضع التفصيلي ، فجعل
أحدهما من قبيل خصوص الوضع والآخر من قبيل عمومه مكابرة صرفة ،
مع اني لا أظن أحداً يلتزم بكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً في هذا
المثال والفرق بينه وبين الحروف تحكم بحت ومكابرة صرفة على مقتضى مقالتهم
فلو كان هذا ميزان الحرفية لزم أن يكون جميع أعلام الأشخاص حروفاً
ورابعا ان تصور السكلي ثم وضع اللفظ لجميع أفراد ذلك السكلي من دون
إستثناء فرد أصلاً ، مرجعه الى وضع اللفظ لنفس ذلك السكلي ، فان مآل
ذلك إلى إلغاء الخصوصيات وعدم اعتبار شيء منها في الوضع ، فان التخصيص
ينافي التعميم ، فدوران الوضع مدار ذلك العنوان بحيث لا يوجد في فرد إلا
ولحقة الوضع وشمله يكشف كشافاً قطعياً عن ان الوضع بازاء نفس ذلك
العنوان السكلي من دون دخالة الخصوصيات إذ إعطاء دخل للخصوصيات
يقضى بالوقوف إلى حد لا يتعداه ، فعدم الوقوف إلى حد أصلاً وشموله لأي
فرد كان من دون إستثناء دليل على عدم الميز بين الخصوصيات في هذه
المرحلة ، ومعناه كون الخصوصيات ملغاة في جهة الوضع وهو معنى الوضع
لنفس السكلي ، وعلى هذا فلو وضع لخصوص فرد فرد من دون إستثناء
وصرح بعدم الوضع للجامع لم يسمع منه وصار وضعاً لنفس الجامع ، فانه
انقلاب قهري ينشأ من تعميم الوضع وعدم توقيفه إلى حد ، فهذا في الحقيقة
وضع للجامع من غير تنبيه ، وتصريحه بعدم الوضع مناقض له يكشف عن
عدم خبرته وتنبيهه لذلك ، فعموم الوضع وخصوص الموضوع له على ما ذهب
إليه صاحب المعالم « قده » والمتأخرون مما لا معنى له أصلاً ، بل

هو أمر مستحيل .

ثم ان صاحب المعالم « رد » بعد ما ذكر اقساماً ثلاثة خصوص
الوضع والموضوع له وعمومهما وعموم الوضع وخصوص الموضوع له ،
وذكر أن الموضوع في كل من الأقسام الثلاثة إما لفظ واحد أو الفاظ
متعددة متصورة بالتفصيل أو الأجمال قال فمن القسم الأول من هذين
(يريد بهما الأخيرين) المشتقات فان الواضع إلى أن ذكر الأفعال فقال
لها جتان وضعها من احدهما عام ومن الأخرى خاص والعام بالقياس الى
ما اعتبر فيها من النسب الجزئية فانها في حكم المعاني الحرفية فكما أن لفظة
من موضوع وضعاً عاماً لكل ابتداء معين بخصوصه فكذلك لفظة ضرب
مثلاً موضوع وضعاً عاماً لكل نسبة للحدث الذي دلت عليه إلى فاعل
بخصوصها واما الخاص فبالنسبة الى الحدث وهو واضح (انتهى)

وفيه

إن ما ذكره في الفعل من اثبات وضعين بالنسبة الى هيئته
وما دته صحيح إلا ان جعل وضع المادة خاصاً فاسد بل وضعها عام كالموضوع
له ؛ اشارة الى ذلك بعض المحشين كسلطان المحققين رد نعم وضعها شخص لانوعى
أو قانوني كوضع الهيئة مع انه لا فرق في هذه الجهة بين الأفعال وسائر
المشتقات ، وعبارته نص في التفريق ، وظاهره انكار استقلال كل من
المادة والهيئة بالوضع في صيغ الفاعل والمفعول ، ولازمه دعوى وحدة الوضع
في المجموع المركب من المادة والهيئة وهو من الفساد بمكان ؛ حيث أن
ملاحظة عنوان نسبة فاعل لا يوجب تصور خصوص لفظ ضارب وخصوص
لفظ قاتل وخصوص لفظ ناصر وأمثالها لا تفصيلاً ولا اجمالاً ؛ لأن العنوان
المذكور قدر جامع بين هياتهما الشخصية لا بين أشخاص تلك الالفاظ

فتصوره يوجب التصور الاجمالي للاولى دون الثانية ؛ مع أنه يلزم على زعمه أن مجموع المادة والهيئة موضوع بوضع واحد نوعي، فلا بد من قدر جامع بين تلك الألفاظ الخاصة من حيث الهيئة والمادة معاً حتى يتصور مجموع المادة والهيئة من كل واحد من تلك الألفاظ الخاصة على وجه الاجمال . هذا والحق أن يقال ان وضع المشتقات طراً من حيث الهيئة وضع الحروف ولا يعقل سواه ومن حيث المادة وضع الأحداث ، فالمشتقات بأسرها من قبيل الدالين والمدلولين وهذا هو المشهور ؛ والقول بعدم كونها من قبيل الدالين والمدلولين لا يتم إلا بجعلها من قبيل الأسماء المتضمنة لمعاني الحروف بان تكون الهيئة فيها ملفاة كهيئة الجوامد ويكون لجوهر اللفظ جهتان جهة إسمية من حيث وضعه بازاء الحدث ، وجهة حرفية من حيث كفالاته لجهة إستعماله فيه ، فلا يكون حال الأفعال حينئذ إلا كحال أسماء الأفعال . وفي كلامه أنظار آخر غير خفية بعد التدبر فيما حققنا ، ولا فائدة مهمة في بيانها غير التطويل والاطناب والله الموفق للصواب .

ومما ينبغي التنبيه عليه فيما قاله صاحب المعالم « قده » في الرد على

الاستدلال الخامس لمن قال بتخصيص الأخيرة فقط حيث قال : إن الاستثناء من الاستثناء انما يجب رجوعه إلى ما يليه دون ما تقدمه إلى قوله بخلاف ما لو جعلناه راجعاً إلى ما يليه فقط (الخ)

وفيه

أن إرجاعه إلى الأخير فقط أيضاً يقتضى إلغاء استثناء السابق وانتفاء فائدته ، ففي المثال المذكور لو قال إلا درها إن رجع إلى الأخير فقط يقتضى إلغاء إلا درهمين ولكان وجوده كعدمه هذا . ولكن النهجقيق أن يقال من أن الاستثناء تقبيد في الحكم ، وبعبارة أخرى أنه

تقييد لدائرة الحكم ؛ مع أن الاستثناء من توابع الجمل وليس بجمله مستقلة فالإدعاء برجوعه إلى الأخير فقط أو إليها وإلى غيرها تحكم بحت ، بل نقول لا مصير إلا إلى رجوعه إلى الحكم ففي قولك لك عندي عشرة دراهم إلا درهمين إلا درهما المفهوم منه الإقرار بالسبعة .

قال صاحب المعالم « قدّه » أصل ذهب جمع من الناس إلى أن العام إذا تعقبه ضمير « الح »

وفيه

إن هذا النزاع لا يرجع إلى محصل ، حيث أن إرجاع الضمير إلى بعض ما يتناو له العام لا اشكال في عدم الجواز إلا مع القرينة ومع وجود القرينة القائمة على أن موضوع هذا الحكم الثاني هو هذا المقيد لا معنى للنزاع بأنه تخصيص للحكم الأول ، ضرورة أنه لا ربط لأحدهما بالآخر ، فلا يوجب تقييد أحدهما تقييداً للآخر فالنزاع يمكن من الغرابة وأغرب منه ادعاء التوقف لتوهم لزوم المجازية في كلا القولين لما مر غير مرة من أن العموم كيفية في تعلق الحكم لموضوعه وهي استيعابه من حيث الأجزاء أو الأفراد ؛ وليس مدلولاً لللفظ بالوضع أو التجوز لاستحالة وضع لفظ الدلالة على أن الحكم المتعلق به مستوعب لتمام أجزائه أو أفرادها ، فالعموم لا يستفاد إلا من كيفية استعمال اللفظ وهو تجرّيد عن المخصص ، فهو معنى حرفي يحدث من تجريد اللفظ عن المخصص في مرحلة الاستعمال على ما مر بيانه ، فلا يعقل أن يكون داخلياً في مدلول اللفظ . فالتدح بهذا البيان فساد ما ذهب إليه صاحب المعالم « قدّه » من التوقف في المقام ، مع أن التوقف جهل لا قول مختار .

قال في المعالم « قدّه » لنا في كل من احتمال التخصيص وعدمه

ارتكاباً للمجاز « الخ »

ويندفع بان التخصيص بالنسبة الى الحكم لا الموضوع ، وليس العموم
مما استعمل فيه لفظ ومع عدم الاستعمال لا معنى للحقيقة والمجاز ، لانهما
صفتان للاستعمال . وما ذهب اليه شيخ الطائفة « قده » صحيح من
جهة وفاسد من أخرى أما الأول قوله لا يلزم من خروج أحدهما عن
ظاهره خروج الآخر كذلك واما الثاني إدعاء المجازية وقد عرفت خلافه
قال صاحب المعالم « قده » أصل لا ريب في جواز تخصيص
العام بمفهوم الموافقة وفي جوازه بما هو حجة من مفهوم المخالفة خلاف (الخ)

وفيه

ما عرفت من اذ الشرط والوصف لا معنى له وان الانتفاء
عند الانتفاء كالوجود عند الوجود معنى الربط والعلاقة ؛ فالاستدلال
بالمفهوم فاسد لا يرجع الى محصل ، ضرورة أن المفهوم على القول بوجوده
لا يخلو إما ان يستفاد من الشرط أو من الوصف أو من الغاية أو من
العدد وأمثالها ؛ وقد عرفت الحقيقة في الجميع ؛ أما الشرط فلما عرفت من
اذا دوات الشرط انما تمحضت لارتباط شيء بآخر بحيث لو لم يكن الاشتراط
لم يكن الارتباط ، فالانتفاء عند الانتفاء من حيث انه منتف من لوازم الارتباط
بل هو احد الامرين اللذين ينحل اليهما هذا المعنى البسيط . واما الوصف
فكذلك ضرورة أن لا فرق بين أن يكون الدال على الارتباط حرفاً وبين ان
يكون اسماً . ولا يتوهم أحد ان دلالة قولك : ان الشمس علة للنهار على
الانتفاء عند الانتفاء من باب المفهوم والدلالة الالتزامية ، وان لم يدل إلا
على الاقتران فلا مفهوم أيضاً ؛ فتقسيم المفهوم الى الموافق والمخالف للصواب
مخالف . وما توهم انه لا إشكال في تخصيص العام بمفهوم الموافقة ، يندفع

بأن التخصيص انما وقع بالمنطوق لا بالمفهوم ، غاية الامر اختصاص هذا الحكم بهذا الوصف ظاهر ، لدفع توهم عدم تناول الحكم له كما انه قديكون شدة الاهتمام ببيان حكم الوصف ، فان الفوائد غير منحصرة ، وانها تختلف بحسب اختلاف المقامات غاية الاختلاف ، مع أن الصفة أعم من أن يكون طريقاً أو موضوعاً .

ولقد مثلوا للمفهوم الموافق لو قيل اكرم العلماء ثم قيل أهن فاعل الصغائر ، وزعموا أن مفهوم وجوب الاهانة لفاعل الكبار بطريق أولى وهو موافق في الحكم بخلاف لو قيل أكرم العلماء ثم قيل أكرم العلماء العدول ومفهومه لا تكرم العلماء الفسق وهو مخالف ، وزعموا أن القسم الأول لا نزاع فيه والنزاع في المثال ، مع أنه من باب جمع بين العام والخاص وقد عرفت ان الملاك في الجمع انما هو الاستقلال وكون الكلامين كلاماً واحداً تحقيقاً أو تنزيلاً ؛ ولا بد من جمع أطراف الكلام الواحد أصولاً وفضولاً والحكم بارادة معنى يحصل من الجميع ؛ والملاك في تقدم الخاص على العام النصوصية أو الظهريّة ؛ ولا يعقل كون الخاص مساوياً للعام أو يكون أضعف مع انها عام وخاص وذلك للتهافت والتناقض؛ وبالتأمل فيما حققنا ينقدح ما فيها أفاده صاحب المعالم « قدّه » في المقام فافهم واغتم

قال صاحب المعالم « قدّه » أصل لا خلاف في جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر واما تخصيصه بالخبر الواحد (الخ)

اعلم

إن تقييد الاعتبار لا يعقل إلا بأن الموضوع بحيث يزول بوجوب ما يعتبر عدمه فيه ، كما لو كان اعتبار من حيث افادة الوثوق أو بشرطها ؛ فان الشهرة المخالفة قاذحة من جهة زوال المناط والشرط بها ، وإن

لم تكن هي في نفسه معتبرة ؛ واعتبار الأصل اللفظي ليس حكماً تعدياً
 مجهول الموضوع والمناط ، وقد عرفت ان الموضوع انما هو اللفظ المقتضي
 للكشف وان المناط انما هو التسبب والاختصاص ، وليس هذا مما يزول
 باقتضاء مخالف أقوى ، فزوال موضوع الاعتبار بوجود الدليل المعتبر المنافي
 لا معنى له الا لهم إلا أن يقال ان الموجود في طرف العام ليس الا أصلاً ،
 والمفروض أن الخاص قطعي الدلالة ومقتضي الاعتبار كونه بحكم معلوم الصدور
 والجهل المعتبر في موضوع اصالة العموم أهم من الجهل التحقيقي والتزيلي كما
 هو الحال في البراءة العقلية ، فبوجود العلم التزيلي يرتفع موضوع الأصل
 كما في العلم التحقيقي ؛ ولكن لافرق على هذا بين كون الظهور من باب اصالة
 عدم القرينة وبين كونه من باب الظن النوعي . فظهر ما حققنا أنه لافرق
 في وجوب الجمع بين الدليلين من حيث الدلالة بين القطع بصدورها وبين كون الصدور
 بحكم المعلوم ، فان الاعتبار يقتضي التسوية بين المجهول والمعلوم وترتب جميع
 اثاره عليه ولا فرق بين الآيتين المتعارضتين وبين الخبرين المتواترين والخبرين
 الظنيين والآية والخبر المتعارضين والخبر المتواتر والواحد المتعارضين ؛
 فان الشك في وجوب رفع اليد عن الظاهر مسبب عن الشك في صدور النص
 أو الأظهر ؛ فقتضى اعتبار النص والأظهر رفع اليد عن الظاهر ، فان
 هذا هو معنى اعتبارهما وكونهما بمنزلة المعلوم . فلهذا الاشكال في تخصيص
 الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد ، ولا معنى لدوران الأمر في غير معلوم
 الصدور بين التعبد بسنده ودلالته ؛ فان التعبد بالسند لا معنى له إلا تطبيق
 العمل على مؤدى الدليل من غير فرق بين حصول البيان أو الاجمال كما هو الحال
 بين القطعيين والى هذا ينظر ما عن ابن أبي جمهور « ره » من الاستدلال
 على وجوب الجمع بان الأصل في الدليلين الاعمال فيجب الجمع بينهما بما أمكن .

قال « قده » في المعالم احتجوا بالمنع بوجهين الاول ان الكتاب قطعى وخبر لواحد ظني والظن لا يمارض القطع (الخ)

وفيه

ما عرفت من ان كون السند قطعياً لا يكتفى في رفع اليد عما يعارضه مما ليس كذلك ، اذ لم تكن الدلالة كذلك فلا يفيد ظاهر الكتاب والسنة المقطوع عن العلم كي لا يجوز العمل بالظن المعتبر على خلافه ؛ مع ان ما ذكره المستدل يوجب ايضاً طرح جل الاخبار لمخالفتها للعمومات والاطلاقات المدلول عليها بالكتاب والسنة المقطوع عنها أو القاعدة المعلومة بالاجماع ، مع ان مقتضى حجية الخبر ان يتقيد به الاطلاق ويخصص به العموم ويخرج به عن اصالة الحقيقة وان كان ما يقابله مقطوعاً بصدوره ، فان هذا ليس تمارضاً في الحقيقة ، وهو الوجه في تقدم الجمع مهما امكن على الطرح ، وبه يندفع التناقض في الاستثناء ويظهر أن شيئاً من التقييد والتخصيص ليس تجوزاً ، فمجرد مخالفة الخبر للكتاب والسنة المقطوع بهما اذا كانت من هذا القبيل لا توجب طرحه .

ثم قال « قده » والوجه الثانى انه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ به ايضاً « الخ »

وفيه

مقتضى القاعدة جوازها إلا أن ندرة موارد النسخ وتعيينه أوجب المنع عن العمل بخبر الواحد في مقام النسخ ، مع أن مرجع المنع الى عدم الوقوع لال عدم الجواز فتأمل وادعاء الاجماع في المقام خاصد حيث ان النسخ ليس تمهيداً بل لا معنى له إلا الرفع والنسخ انما يتعلق بالنبوة حيث يابسخ الدين ونسخ الحكم أسروءاء ذلك ، مع انه لا يعقل إلا فيما اذا كان موضوع الحكم زماناً أو مقيداً به كقولك

صم الشهر أو كل يوم منه ، وتعبد لله في شهر رمضان في كل ساعة وأن ،
واما اذا كان الموضوع هو العالم مثلاً فعموم الحكم لا يعقل إلا بالنسبة الى
افراده ولا معنى للتعميم من حيث الزمان وغيره كما لمكان والحالات ، نعم
صعب على جماعة تعقل كون النسخ رفعاً في الأحكام الشرعية حيث انه يستلزم
الجهل فهو انتهاء الأمد والنسخ اظهار الغاية المجهولة ولكنه توهم فاسد به
فانه لا يصح اطلاق الرفع والنسخ على الأخبار المغيابة بالغاية الثابتة من أول الأمر لعدم
العلاقة المصححة ولا داعي الى هذا التكلف الشنيع فان الحكم الشرعي مما اذا
ثبت دام ولا يزول لا يزيل ، فالحكيم عالم بانه سيرفعه لما يراه من المصالح ، كما
ان البائع قد يعلم بانه سيفسخ البيع ولا ينافي هذا كون البيع من أول
الأمر موقتاً ؛ فان البيع الموقت غير معقول . مع أنه قد يشترط لنفسه
الخيار للتمكن من الفسخ الذي يريد جزماً . وهل يخفى على احد ان
السكاح مع الجزم بالطلاق ليس متمماً ، وانه فرق بين البناء على الطلاق والعلم
بتحققه منه وبين التمتع ، فأى منافات بين ايجاب الشيء من غير ان تقيد
بوقت وبين العلم برفعه ، وهكذا العلم بالعزل عن المناصب ليس توقيتاً ،
وفرق بين العلم بالعزل والبناء عليه من أول الأمر وبين التوقيت . وبالتأمل
فيما حققنا ينخرم حجج المفصلين وما اجاب به عنها صاحب المعالم « قد هـ »
قال صاحب المعالم « قد هـ » خاتمة في بناء العام على الخاص
اذا ورد عام وخاص متنافياً الظاهر « الخ »

وفيه

ما عرفت من انه لا بد مع جمع كلام الواحد والآخر
بما يؤل اليه الكلام والكلام كاشف واحد عن المرام فلا مناص إلا الاطلاع على
جميع اجزاء الكلام ومدالها ، فان لمتكلم مادام متشغلاً بالكلام أن يهتق

به من الواحق بخلاف ما اذا كان متمدداً فانه يستقر ظهور كل كلام بعد الفراغ ولا ينتظر لاستفادة المراد من كلام تام كلام آخر ، فناط كون الكلام ناسخاً او مخصصاً كونه متمدداً او متجداً ؛ فالجمع بين العام والخاص لا يمكن إلا مع العلم بوحدة الحكم كما في كلام الله وأمنائه بمنزلة كلام واحد ؛ فادعاء ان الخاص مخصص بالكسر في صورة التأخير ومنسوخ في صورة التقديم لا معنى له ان كان الكلام كلام الله تعالى وأمنائه ، وكذا لا معنى لجعل الخاص مخصصاً بالكسر ان كان الكلام كلام غيرهم بعد الفراغ لو كان قبل حضور العمل ، لما عرفت ان الجمع دائر مدار الالتحاق في كلام غيرهم هذا فيما اذا كان العام مقدماً ، واما اذا كان مؤخراً فكذلك لا بد ان يجمع بين الكلامين اذا كان الكلام كلام الله وأمنائه « ع » لوجود المناط بخلاف كلام غيرهم فلا بد من البناء على العام وجعل العام ناسخاً لاستقرار كلامه الأول .

ثم استدل صاحب المعالم « قده » على المختار بما لا يرجع الى محصل وقال « ره » لنا انهما دليلان تعارضا « الخ »

وفيه

ما عرفت من ان موضوع التعارض هو الدليلان المختلفتان في المدلول المستقران في الاختلاف والتناق ؛ حيث أن الأصل فيما ثبت اعتباره من الأدلة هو العمل بما يستفاد من ملاحظة صدره وذيله من غير فرق بين دليل واحد أو دليلين إن نزلا منزلة كلام واحد ، فالاعراض من جزء والاخذ بالآخر ترجيح بلا مرجح فاللزام هو الاخذ بمدلول الجميع ؛ مع انه لا ريب بمسألة الجمع بين الدالين فانه مع الائتلاف ورجوع الامر الى الواقع بعد كونها بمنزلة الكلام الواحد في كات المعصومين لا مناص من الاخذ به

وهو الجمع ومع عدمه اومع عدم كونها منزلة كلام واحد كما في الكلامين
الصادرين عن شخص واحد وعن شخصين لا معنى للجمع .
وما يقال من أن العمل بالعام على تقدير التأخير عن وقت العمل بالخاص
يقضى نسخه ، في نهاية الجودة إلا ان قوله : أن النسخ تخصيص في الأزمان
قد عرفت فساده ، وانه ليس الا رفع . والجواب بال التزام مرجوحية النسخ
لا معنى له ، ضرورة ان كلا منهما مخالف للاصل وفي اثبات أحدهما يحتاج
الى الدليل نعم لما كان التخصيص هو العمل بما ثبت اعتباره من الأدلة
لا مناص من الالتزام في كلام الله وأمنائه (ع) . واما في كلام غيرهم بعد
الاستقرار فممنوع جداً .

وادعاء عدم جواز اخلاء العام عند ارادة التخصيص لا معنى له ، فان
التخصيص مع انفصال القرينة لا ضرر فيه ، فانه اذا لم يكن اتصال التخصيص
موافقاً للحكمة يؤخر كما هو الحال بالنسبة الى مثل الكتاب ، فانه قد
يكون المناسب بيان أصول الأحكام وتوكيل البيان الى حملته كما هو الشايع
في المتون التي لا تحتوى إلا على رؤس المسائل وأصول الأحكام . والحاصل
ان انفصال بيان الموانع والشروط وخصوصيات الموارد عما أعد لبيان نفس
الأحكام أمر متعارف في المحاورات ، وان شئت قلت ان كثيراً مما يتوهم انه
عام أو مطلق في الحقيقة مهمل وليس الاهمال خروجاً عن المتعارف ، فان
أرباب الفنون يقتصرون في المقتصرات على المطالب على سبيل الاجمال ،
فان هذا مما يتعلق به الغرض كما لا يخفى ، والحال في النسخ أوضح ، وكذا
تخصيص شخص بالخطاب مع عموم الحكم لبعض الأغراض في غاية الشيوع
فلا اشكال في تأخير البيان عن وقت الخطاب مع العلم بوحدة الحكم ، وعن
وقت الحاجة ايضاً وكذلك ان كان لأجل مصالحة دأمة الى التأخير راجحة

عند العقل والشرع على العمل بخلاف ما أريد من الكلام مثلاً لو فرضنا ان
أحداً قال لعبده أكرم كل من دخل داري غداً وهو يريد غير زيد ،
فاخر البيان الى الغد فلما حضر زيد أيضاً وكان المولى خائفاً من زيد على
نفسه أو على العبد فترك البيان فأكرم العبد زيداً أيضاً فلا ريب في رجحان
مصلحة التقية والانتقاء على ترك الكرام زيد ، والحاصل ان المقامات مختلفة
وقد يحصل مقام يجوز تأخير البيان فيه وقد لا يجوز كما لو قال شخص له على
عشره ثم انصرف واعرض وقال بعد الانصراف والأعراض أردت من
العشرة العشرة المخرجة عنها ثلاثة حينئذ يحصل التعارض ، فالذي يدور مداره
الجمع والتعارض انما هو الاستقلال وتمدد الكلامين وعدم الاستقلال
والاتحاد فافهم واغتنم

« أصل في المطلق والمقيد »

قال صاحب المعالم « ره » المطلق هو ما دل على شايع في جنسه الخ

أعلم أن التقييد عبارة عن تحديد الشيء وتضييق دائرته وإخراجه
عن الأرسال ، فالأطلاق هو الأرسال ، والتقييد يتصور في كل من
الموضوع والمحمول والحكم أي بالنسبة الى القضية النفس الامرية ،
والمعتولة والمفوضة تابان لها متفرعان غايةا ، وليس ما يوجد من اختلاف
الجمال في القضية المفوضة بمجرد تعبير كما يتوهم ، فالتقييد بالنسبة الى الموضوع
فيما لم يثبت الحكم للشيء إلا وهو حال أو وصف سواء كان ذاتياً أو عرضياً
كثبوت الضحك للحيوان على تقدير كونه ناطقاً وثبوت النطق للناس على

تقدير كونه حيواناً فالقييد في قولنا : الحيوان الناطق ضاحك ، والناسي
المتحرك بالأرادة ناطق للموضوع كقولنا الإنسان المسلم محترم والشخص المطيع
مستحق للصواب والمكلف الجاهل معذور . وأما بالنسبة الى المحمول ففيما
إذا لم يثبت لموضوعه إلا على حال أو وصف مخصوص كثبوت علم النحو مثلاً
لزيد أو الرجحان المانع من النقيض للصلاة مثلاً فالعارض ليس جنس العلم
وجنس الرجحان بل النوع الخاص ، كقيام الرجحان المانع عن النقيض
بالنفس الأمرية المعبر عنه بالقطع . أما بالنسبة الى النسبة الحكمية فيما إذا
ثبت ثبوت الحكم لموضوعه على شرط لم يكن واسطة في العروض كثبوت
الحرارة للماء بواسطة النار والحلاوة للتمر بواسطة الشمس ، فلا معنى لرجوع
ما هو قيد في القضية الى الموضوع ؛ مع ان جعل العلة قيداً للموضوع فساد
أوضح من ان يبين ضرورة الفرق بين كون الشيء سبباً لطروشي على غيره
وبين كونه دخیلاً في الموضوعية فموضوعية زيد للطهارة لا يتوقف على
الوضوء وانما المتوقف عليه حدوث الطهارة في الخارج بخلاف نفوذ حكمه
فانه يتوقف على كونه مجتهداً ؛ فهو انما يعرض زيدا المتصف بهذه الصفة
وهذا معنى كونه واسطة في العروض ومقابله الواسطة في الثبوت وهي باعتبار
عدم مدخليتها في موضوعية الموضوع للعرض ويكون تأثيره حدوث المحمول
في الخارج ، فالأطلاق بالنسبة الى كل من الموضوع والمحمول والنسبة معقول .
ثم انك اذا عرفت في المباحث السابقة ان العموم والخصوص يلحقان المفرد
بملاحظ التركيب لكونهما كیفیین متقابلین من کیفیات تعلق الحكم به ،
حيث أن العموم والاستغراق ليس إلا استيعاب الحكم في القضية لأفراد
موضوعها أو أجزائه ؛ والتخصيص مقابله وهو قصر الحكم لبعض الأفراد
أو الأجزاء عرفت ان الاطلاق والتقييد جهتان تلحقان المفردات في مرحلة

للتركيب ، ولا يعقل اختلاف حال الوضع باختلافهما ؛ فكما ان العموم مقتضى
الاطلاق الوضع المقابل للجهل لا مقتضى وضع اللفظ لمعناه فكذلك الاطلاق حيث
انه ليس الا التمويل على الاقتضاء وعدم الاعتناء باحتمال المانع فليس الاطلاق
والعموم من الدلالات اللفظية ؛ اما العموم فقد عرفت وجهه في المباحث
السابقة ، واما الاطلاق فلانه ايضاً على ثلاثة أقسام لأن التقييد اما بقصر
الاقتضاء واما بجمل الشرط واما بجمل المانع ، والأول انما يستفاد من
اللفظ من حيث وضعه للطبيعة مثلاً وجعلها موضوع للحكم فيه قرينة على
تعلقه من حيث هي كذلك ، والاطلاق من الجهة الثانية انما يستفاد بقرينة كون
المتكلم في مقام بيان الشروط فالسكوت يكشف عن العدم ؛ ومن الجهة
الثالثة انما يعول فيه على القاعدة الشريفة وهي عدم الاعتداد باحتمال المانع
بعد احرار المقتضى ، فاللفظ لا يدل على الاطلاق بوجه من الوجوه ، وهذا هو
المر في عدم كون التقييد مجازاً فالاطلاق انما يعول عليه غالباً في المرحلة الثالثة
ولهذا لا يختلف الحال باختلاف كون الشبهة مصداقيه أو مفهومية ولو كانت
دلالة لفظية لم يعقل الركون اليه في الشبهة انفصالية ، فالاطلاق عبارة عن
الاقتضاء واللفظ انما يكشف عن نفس المعنى والاطلاق صفة للمعنى لا لللفظ
ولهذا يكتفى بعدم كون ما يكشف عن التقييد وليس عدم ذكر التقييد الا
على معنى من المعاني وضعاً او عقلاً ؛ وعلى هذا ينطبق اختلاف الشرط بكونه
حنافياً لذات العقد أو اطلاقه ، حيث ان الاطلاق عبارة عن الاقتضاء ويعبر عنه
باصحاب عدم التقييد ، وانما يراد به عدم الاعتداد باحتمال المانع . وبالجمل
ان التقييد أن كان تحديداً للموضوع فلا تجوز في اللفظ واذا زيد على
ما استفيد من المطلق ما يستفاد مدخلية شيء آخر في تحقق الموضوع او تمامية
المقتضى ، فالتثبت بالاطلاق قبل العثور على التقييد انما هو ركون الى مقتضى

الوضع المقابل للجميل ، فإن كون الشيء موضوعاً للحكم يقتضى ان لا يكون مدخل لشيء آخر فيه . فقولك اعتق رقبة مؤمنة ، بعد قولك اعتق رقبة اعتبار جهة في الموضوع كان منفيّاً بما يقتضيه كون الرقبة موضوعاً في القضية ، لأنّ البنى كان مستفاداً من لفظ الرقبة بمقتضى الوضع بالضرورة ، بل قد علمت أنّها ان وضع اللفظ للدلالة على عدم مدخلية شيء في تعلق الحكم بمعناه مستحيل ، لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه ، وهذا في نفي الشرطية والممانعية أظهر فانه لا قيدان للنسبة ، وكما ان تقييد المحمول ليس تصرفاً في الموضوع بالضرورة فكذا تقييد النسبة الحكمية . وبما حققنا ظهور السر في نفي شرائط الموضوع بالاطلاق دون شرائط الحكم في كثير من المقامات فان شرائط الحكم لا سبيل الى العلم بعدمه الا بالسكوت في معرض البيان وما يشبهه ؛ واما اطلاق الموضوع فيكون فيه الحمل ، نعم يمكن الاهمال في هذه المرحلة أيضاً ومرجعه الى عدم كون المذكور في القضية موضوعاً للحكم بل انما هو بعض جهاته ؛ ومن هنا اختلف الأصل في المقامين ، فالبيان موافق للأصل بالنسبة الى الموضوع كما أن الإهمال بالنسبة الى الشرائط كذلك ، نعم لا يعتد باحتمال المنع والممانع مطلقاً بعد احراز الموضوع والمقتضى والشرط وليس هذا إلا تعويلاً على الاقتضاء وهو معنى استصحاب الاطلاق فافهم واغتنم

قال صاحب المعالم « قدّه » اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما ، الى قوله ويقول لا تملك رقبة كافرة « الخ »

وفيه

ما عرفت من ان مفاد النهي لا ينحصر في افادة حكم وضعي بل قد يكون حكماً تكليفيّاً ؛ فحيث كان مفاد لا تملك رقبة كافرة حرمة عمليّة رقبة كافرة لا بيان مانعية الكفر لحصول التملك بالعصيان بالضرورة فقوله :

(فانه يقيد المطلق بنفي الكفر لتوقف الاعتاق على الملك) لا يرجع الى محصل نعم لو كان مفاده حكماً وضعياً لآتجه الكلام إلا انه ليس من باب حمل أحدهما على الآخر بوجه من الوجوه كما زعمه صاحب المعالم « قده » ضرورة ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له مرحلة ، وحمل المطلق على المقيد مرحلة أخرى ، مع أن حمل المطلق على المقيد انما يتصور في حكين تكليفيين لا فيما اذا كان أحدهما تكليفاً والآخر وضعياً وقوله :

(وان كان الظاهر والملك حكين مختلفين) من الوهن بمكان ؛ حيث أن الظاهر ليس إلا سبباً لحكم تكليفي والملك ليس إلا متعلقاً لانهي سواء كان مفاد النهي حكماً تكليفاً فالملك حينئذ ليس متعلقاً إلا لحكم تكليفي ، أو كان مفاده حكماً وضعياً بمعنى أنه أوتي به لبيان ما نعمة الكفر للملك فالملك ليس حكماً من الأحكام .

وما ذكره « قده » في وجوب حمل المطلق على المقيد بقوله :

(فلانه جم بين الدليلين) وجه وجه واخذ بما يؤل اليه الكلام تقتضيه الضوابط العقلية والبراهين القطعية . . .

ثم قال نس « قده » وبهذا استدل القوم وهو جيد حيث ينتفى احتمال التجوز في المقيد « الخ »

وفيه

ما عرفت من أن الاطلاق ليس مستنداً الى الوضع ، واللفظ لا يدل على الاطلاق بوجه من الوجوه فجعل التقييد مجازاً فساداً أوضح من أن يخفى ، وادعاء المرجوحية غلط في غلط ، ضروره أن المجازية دائره مدار وجود العلاقة ولا معنى لرجحانها ومرجوحيتها فالمجاز لا معنى له .

ثم قال صاحب المعالم « قده » وقد اشار العلامة الى بعض هذا

الاشكال فى النهاية (الخ) والمراد من الاشكال لزوم المجازية فى حمل المطلق على المقيد ، وقد عرفت انه لا اصل له وانه يوم فاسد زعماً منهم الى التقييد مجاز . ومحصل ما اجاب به عنه العلامة « قده » ان صح الاستناد يرجع الى ما حققناه من انه اخذ بما يؤل اليه الكلام بعد ملاحظة أطرافه من المعنى الواحد وحكم بما هو مقتضى الجمع ، ولذلك يوجب البراءة اليقينية والخروج عن عهدة التكليف .

ثم قال صاحب المعالم « قده » واما انه بيان لا نسخ فلانه نوع من التخصيص فى المعنى (الخ)

وفيه

من أن النسخ وعدمه دائر مدار الاستقلال وتعدد الكلام وعدمه كما فى التخصيص كذلك ، والتقييد عين التخصيص إلا ان الاول بالنسبة الى الحقيقة النوعية والثانى بالنسبة الى الافراد المشمولة ؛ كما ان العموم والاطلاق أيضاً كذلك فقوله « قده » (التقييد نوع من التخصيص يسمى تقييداً اصطلاحاً) لا محل له . وما حققنا يتبين ما اذا كان الحكمان تحريميين مع اتحاد موجهيهما حيث انه لا بد من جمع اطراف الكلام الواحد فتقييده « قده » بما اذا لم يقصد الاستفراق لالمعنى له ؛ بخلاف ما اذا كان موجهيهما مختلفاً لتعدد الكلام حيث صار المقيد كلاماً مستقلاً برأيه فلا معنى لحمل المطلق عليه .



« أصل في الجمل والمبين »

قال صاحب المعالم « قده » الجمل هو ما لم يتضح دلالته « الخ »

وفيه

ان الجمل هو ما يحتاج الى ايضاح سواء كان الاجمال ناشئاً من الاختصار او تشتت موارد اطلاق اللفظ أو كون المتكلم ليس في مقام البيان فيتردد الأمرين ، فالاجمال والبيان أمران اضافيان ربما يكون مجملًا عند شخص ومبيناً لدى الآخر ؛ ومن هنا وقعت أفراد مشتبهة مجملًا للبحث والكلام للاعلام في أنها من افراد أيهما ، مع أنه يمكن أن يكون الكلام الواحد مجملًا من وجه ومبيناً من وجه آخر ؛ فالنزاع في الموارد في أنها من أفراد أيهما مما لا يرجع الى محصل ، والاجمال من جميع الوجوه لا معنى له ، وتوهم الدلالة في المفردات فاسد ، وليس الخطور مفاد الدليل ، فاتصاف المفردات بالاجمال والبيان بالمعنى الذي ذكره للجمل والمبين فاسد .

ثم قال صاحب المعالم « قده » فها هنا فوائد الأول ذهب سيد المرتضى « قده » الى ان آية السرقة مجمة باعتبار اليد وقيل باعتبار القطع والأكثرون على خلاف ذلك وهو الاظهر . واستدل (ض) (ره) على المختار لنا ان المتبادر من لفظ اليد « الخ »

وفيه

ان ظهور استيعاب الحكم لجميع المعضو مسلم فهو مقتضى الانصراف فلا يكون في مخالفته تجاوز أصلاً ؛ حيث ان اسناد الفعل الى انشيء انهم من استيعاب الفعل لتمام ذلك الشيء ؛ فان الاسناد لا يدل

على أزيد من مجرد الارتباط بين الطرفين فقولك : ضربت زيدا أو أكلت
الغيف لا يدل إلا على مجرد انتساب الضرب بزيد والأكل بالرغيف وأما كون
الانتساب باعتبار التعلق ببعض أو الإحاطة بالكل فلا يستفاد من هذا
الاستناد بل لابد أن يستفاد من الخارج ؛ نعم لبعض المواد والموارد
خصوصية توجب الانصراف الى الجميع كما في أكلت الرغيف وغسلت الثوب ،
ولعل ما أفاده السيد « ره » يرجع الى ما حققناه ، فان اللفظ الدال على
الكل قد يؤخذ موضوعاً للحكم في الكلام ولا يستوعب الحكم جميع أجزائه
كقولك : ضربت زيدا فان الضرب لم يستوعب جميع أجزاء زيد بل له
ظهور في عدم الاستيعاب ولكن ليس مستنداً الى الوضع ، بل أمر نشأ
من اطلاق الكلام في خصوص الموارد ؛ وقد يؤخذ موضوعاً للحكم ويستوعب
جميع أجزائه كقولك : أكلت الرمان فان له ظهور في الاستيعاب غير مستند
الى الوضع ، بل الى اطلاق الكلام في خصوص الموارد ؛ وقد يتفق مرورد
لا يكون ظهور في الاستيعاب أو عدمه كقولك : قرأت القرآن وطالعت
الكتاب فيتردد بين البعض والخطم ؛ وما نحن فيه من هذا القبيل فيتردد
بين قطع جميع العضو وبعضه ، فجعل الشيء موضوعاً للحكم أهم من التعلق
المستوعب . فهو بحسب الوضع مهمل عن جهة الاستيعاب وعدمه فلا فرق
بين ما كان الموضوع يداً أو انساناً فكأنه يصح أن يقال غسلت يدي
مع ان الغسل وقع الى الزند فكذلك يصح ان يقال رأيت انساناً وراء الجدار
مع ان الرؤية تعلق بالرأس فقط فإزعمه السيد « ره » في المقام
زلة في الكلام .

ثم قال صاحب المعالم « ره » والجواب عن الاول ان الاستعمال
يوجد مع الحقيقة والمجاز الى قوله موقوف على ضخمة القرينة وذلك

آية المجاز فيه .

وفيه

ان القرينة لا يمتثل ان تكون مصححة للتجاوز اذصححة التجوز تدور مدار العلاقة ، والقرينة لازمة للاستفادة وعلاقة الجزء والكل لو توهم في المقام فقد انكشف في مطاوى كلماتنا السابقة فسادها وبالتأمل فيما حققنا يتضح ما في بقية كلامه اعلى الله مقامه .

ثم قال صاحب المعالم « قد ه » الثاني عذجا في الجمل نحو قوله « ص » لاصلاة الا بطهور ولا صلاة الا بفاتحة الكتاب (الخ)

وفيه

ما عرفت من ان الكلام الواحد يمكن أن يكون مجملاً من جهة ومبيناً من جهة أخرى فقوله « ص » لاصلاة الا بطهور وأمثاله في مقام بيان ارتباط الطهارة بالصلاة ، أما أن ارتباطها في أي درجة فهو غير معلوم فكما من هذه الجهة داخل في الجمل فكذلك من الجهة الأولى داخل في المبين . وادعاء الحقيقة الشرعية أو العرفية من الاوهام الفاسدة ، والتمسك باقرب المجازات لامتني له حيث ان المجاز دأمر مدار وجود العلاقة فقط قال صاحب المعالم « قد ه » أصل المبين هو متضح الدلالة (الخ)

وفيه

ان المبين ما لا يحتاج الى ايضاح ، سواء كان بنفسه كذلك او بواسطة الغير ؛ وقد عرفت أن الاجمال والبيان أمران اضافيان يمكن ان يكون الكلام الواحد مجملاً من وجه ومبيناً من وجه آخر ، وتوهم الدلالة في المفردات قد عرفت ايضاً فسادها واما النزاع في جواز تأخير البيان ايضاً لا يرجع الى محصل ، ضرورة إذا لم يكن اتصال البيان

موافقاً للحكمة يؤخر كما هو الحال بالنسبة الى مثل السكتاب فانه قد يكون المناسب بيان متون الأحكام وتوكيل البيان الى حملته كما هو الشائع في المتون التي لا تحتوي الا على رؤس المسائل واصول الأحكام ؛ وبالجمله ان انفصال بيان الموانع والشروط وخصوصيات الموارد عما اعد لبيان نفس الأحكام امر متعارف في المحاورات فليس الاهمال خروجاً عن المتعارف ؛ حيث ان أرباب الفنون يقتصرون في المقتصرات على المطالب على سبيل الاجمال فان هذا مما يتعلق به الغرض ، كما لا يخفى على الناقد البصير ؛ والحال في النسخ أوضح ، وكذا تخصيص شخص بالخطاب مع عموم الحكم لبعض الأغراض في غاية الشيوع ، فلا اشكال في تأخير البيان عن وقت الخطاب مع العلم بوحدة الحكم وعن وقت الحاجة فكذلك ان كان لأجل مصلحة داعية الى التأخير راجحة عند العقل والشرع على العمل بخلاف ما أريد من الكلام ، مثلاً لو فرضنا ان احداً قال لعبده : أكرم كل من زارنى في دار الفلاني وهو يريد غير عمرو ، فأخّر البيان الى الغذف لما حضر عمرو ايضاً وكان المولى خائفاً من عمرو على نفسه او على العبد فترك البيان فاكرم العبد عمرو ايضاً ، فلا ريب في رجحان مصلحة التقية والاتقاء على ترك اكرام عمرو ؛ والحاصل ان المقامات مختلفة غاية الاختلاف فالنزاع بمكان ، واغرب منه اتصاف البيان بالاجمال ضرورة انه اتصاف الشئ بنقيضه وهو

طبع سنة ١٣٥٨

الى هنا جف القلم

معلوم الفساد

✽ اعتذار ✽

لقد وقعت اغلاط مطبعية رغم بذل قصارى جهودنا في التصحيح وبما انها لا تخفى على من له أدنى خبرة بموازين الفن يرجى تصحيح ما صدر عن خطأ ونسيان ويطلب الآجر من الملك المنان

المجلد الأول

آثار المؤلف

- ١ الجزء الأول من كتاب حلول التمارين الجبرية . مطبوع
- ٢ الجزء الثاني » » تحت الطبع
- ٣ أصل البراءة والاستصحاب تعليقاً على كتاب محجة العلماء
- ٤ حلول تمارين حساب المثلثات تحت الطبع
- ٥ القواعد العربية الحديثه »
- ٦ الآراء الراقية الحديثه في تيسير القواعد العربية وامرارها تحت الطبع

١٠